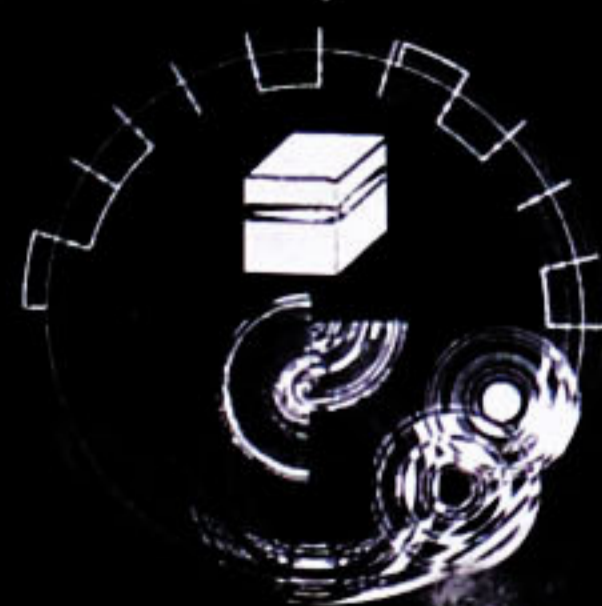
AL_MESBĀH_FI'L_TASAWWUF

OF

S'aduddin_e_Hammūyeh

Edited by

N.Mayel Heravi

انتشارات مولی

خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان

تلفن: ۶۴۹۲۴۳

سعدالدین حمویه

متوفی (۶۵۰) ہجری

بامقدمه تصحیح تعلیق

نجیب مایل ہروی

* المصباح فی التصوّف
* سعدالدین حمویه
* تصحیح: نجیب مایل هروی
* چاپ اول: ۱۳۶۲=۱۴۰۳
*تعداد: ۴۰۰۰
* انتشارات مولی
تهران— خیابان انقلاب— چهار راه ابوریحان تلفن ۶۴۹۲۴۳
* چاپ: خوشه

(فهرست مطالب)

مقدّمهٔ مصحح

المصباح فی التصوف (متن)

مقدّمه

بسم الله الرحمن الرّحیم

نَحمدكَ ونصَّلی علیٰ رَسولک اْلکَریم.

اللّهُمَ اَرِني اْلاَشیاء کَمَاهِی.

●شرح احوال و اسفار حمّویه:

یکی از مشایخ مسلّم و از اربابانِ مکرّم طریقِ تحقیق و تدقیق در اواخرِ قرن ششم و نیمهٔ اوّل سده هفتم هجری قمری شیخ المشایخ سعدالدّین محمدبن جمال السنه معین الدین محمدبن حمّوي بحرآبادی جوینی است که اسم و رسم و مقالات وی در بیشترینهٔ تواریخ و تذکره‌ها و رسالات صوفیانهٔ عصری و متأخّر وارد شده، و مایهٔ الهام و موردِ تتبُّع و بررسی و انتقاد مشایخ سدهٔ هفتم و هشتم و نهم قرار گرفته است. برخی از پیشینیان در آثار خویش تقریباً به تفصیل از او یاد کرده‌اند که از آن جمله است:

* امام یافعی در حوادث و وقایع سال ۶۵۰ هـ.ق ازاو سخن گفته است.[۱]

---

(۱)مرآة الجنان، ج ٤ ص ١٢١.

* حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده[۲] در ذکر مریدان نجم‌الدین کبری از احوال و اقوال او یاد کرده است.

* جامی در نفحات الانس[۳] به نقل از شرح فصوص الحکم مؤیدالدین جَندی و مرآت الجنان امام یافعی ترجمهٔ احوال و اقوال او را آورده است.

از متأخّران قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین[۴]، و معصومعلیشاه در طرایق الحقایق[۵]، و رضا قلیخان در ریاض العارفین گفته ها و یافته های پیشینیان را نقل کرده‌اند.

معاصران نیز مقالاتی پیرامون احوال و آثار سعدالدین به اختصار و فهرست وار پرداخته‌اند که از آن جمله است:

* خاندان سعدالدین حمّو یه، نوشتهٔ سعید نفیسی[۶]، و آن یکی از محقّقانه‌ترین مقالاتی است که تا کنون در بارهٔ خاندان سعدالدین پرداخته شده.

* کامل مصطفی الشیبی در کتاب تصوف و تشیع[۷] به تفصیل از آرا و اقوال سعدالدین حمّو یه سخن گفته، و او را یکی از حروفیانِ بنام قلمبند کرده است که در آتیه از آن سخن خواهیم گفت.

* غلام سرور لاهوری در خزینة الاصفیا[۸] تألیفی از سخنان پیشینیان کرده، و در بارهٔ سعدالدین شرح حال نسبةً مفصلی پرداخته است.

* آقای محمّد تقی دانش پژوه به نقل از مرادالمریدینِ خواجه غیاث الدین حمّو یه و به بهانهٔ نقد کشف الحقایق عزیزالدین

---

(۲) صفحات ۷۹۰– ۷۹۱.
(۳) صفحات ۴۲۸– ۴۲۹.
(۴) ج ۲ ص ۷۵، ۷۶، ۷۷.
(۵) ج ۳ ص ۳۴۰، ۳۴۱.
(۶) کنجکاو یهای علمی و ادبی صفحات ۶–۳۹
(۷) صفحات ۱۹۵– ۱۹۹.
(۸) ج ۲ ص ۲۷– ۲۸.

نسفی فهرست برخی از آثار و اسامی مشایخ سعدالدین حمُّو یه را عرضه کرده است[۹].

* کوپرلوزاده فوأد در دایرةالمعارف اسلام[۱۰] ترجمه احوال او را مولّف کرده است.
* بروکلمن در تاریخ ادبیّات عرب از احوال و آثار وی به دقّت تمام یاد کرده است[۱۱].
* عمر رضا کحاله در معجم المؤلفین ترجمه‌ای در خور معجمها ارائه داده است[۱۲].

امّا ارزنده‌ترین مآخذ و مصادری که احوال و اقوال سعدالدین را می‌توان در آنها سراغ گرفت عبارت انداز:

* مرادالمریدین تألیف خواجه غیاث‌الدین ابوالفتح هبة‌اللّه‌بن سعدالدین یوسف‌بن صدرالدین ابراهیم‌بن سعدالدین ابوالمفاخر از عرفای سده هشتم هجری است که نسخه‌ای از آن ضمیمهٔ مشیخهٔ شماره (۲۱۴۳) در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود می‌باشد. این کتاب حاوی ارزنده‌ترین دقایق است که در مورد احوال و آثار و مشایخ و مصاحبان سعدالدین نوشته شده.
* نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در کاشف‌الاسرار[۱۳] پاره‌ای از سخنان سعدالدین را که در جوین از مریدان وی استماع کرده، تفسیر و تعبیر نموده است که حائز اهمیّت می‌نماید.

---

(۹) فرهنگ ایران زمین، ج ۱۳ ص ۲۹۸.

(۱۰) جلد ۲ ص ۲۶۰، و ج ٤ ص ۳۳.

(۱۱) ذیل ۱ ص ۸۳.

(۱۲) ج ۱۲ ص ۷۰.

(۱۳) صفحات ٥٤– ٥٥.

* عزیزالدین نسفی، که از اصحاب و مریدان ممتاز و نامبردار سعدالدین حمویه بوده،[۱۴] معتبرترین و موثق‌ترین مأخذی است که جای جای در کتاب الانسان‌الکامل[۱۵] و کشف‌الحقایق[۱۶] و مقصداقصی[۱۷] (یاأسنی) اقوال و آرای استادش را نقل کرده است که برای شناختِ مشرب و مسلک و معاملات و مقامات سعدالدّین بسیار بسیار ارزنده است.

* رکن‌الدین احمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی در چهل مجلس[۱۸] جای جای به نقل آرا و عقاید و سفرهای سعدالدین اشاراتی دارد که در محقّق گردانیدن مسلک سعدالدین نباید نادیده گرفته شود.

باری سعدالدین در شب سه‌شنبه ۲۳ ذیحجهٔ ۵۸٦ هـ.ق درمیان نماز مغرب و عشا زاده شده[۱۹]، و بعد از شصت‌وسه‌سال عمر در سنهٔ ٦٤۹هـ.ق در گذشته است. این سنوات بر اساس تحقیق و تدقیق درست می نماید، هر چند که عده‌ای سال ولادت او را ٥٤۲ و ٥٦۷ و ٥۸۷ و ٥۹٥ نوشته اند،[۲۰] و وفات او را به اختلاف ضبط کرده‌اند. مؤلّف شذرات‌الذّهب و شمس‌الدین ذهبی صاحب کتاب عبر، و جامی در نفحات‌الانس وفات او را به سال ٦٥۰هـ.ق دانسته‌اند، و ابن تغری بردی در النجوم‌الزاهره سال ٦٥۱هـ.ق را معتبر دانسته، و حمدالله مستوفی سال ٦٥۸ را اعتبار داده است[۲۱]. ولی سالهای ٦۸٦ و ٦٥۹ مطابق واقع و قطعاً معتبرتر به نظر می آید.

---

(۱٤) رک: الانسان الکامل ۳۷۰.
(۱٥) صفحه ۳۲۰ و صفحات دیگر.
(۱٦) صفحه ۱۳٤، ۱۳٥.
(۱۷) صفحه ۱٦۰ به بعد.
(۱۸) رک: صفحات ۱۱٥، ۱۱٦.
(۱۹) حاشیه سجنجل الارواح، خطی، ورق ۱۰۸.
(۲۰) رک: کنجکاویهای علمی و ادبی ۱٥، فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۱.
(۲۱) رک: شرح حال و نقد آثار عطار ۳٤.

بهر حال سعدالدین در ۵۸۶ه.ق متولد شده، و در رجب ۶۰۰ه.ق در شادیاخ بوده، و در ۶۰۴ در بحرآباد جوین، و در محرم ۶۰۵ به نیّت تحصیل و کَسب علوم به خوارزم رفته، و تا ـه فر ۶۰۹ در آنجا می زیسته، و در همان سال از تحصیل علوم رسمی دست کشیده، و به اندوختن توشهٔ عرفانی پرداخته، و به جانب خراسان رفته، و سپس عزم حجاز کرده بوده است، و به حج رفته، و از حج به خراسان شده، و به خدمت نجم الدین کبرای خیوق رسیده و در ۶۴۱ ه.ق به آمل و سپس به عراق و دیار بکر و حجاز و مصر و شام رفته بوده است. وی در ۶۲۶ در مکه و مدینه، و در شعبان ۶۲۷ در موصل بوده، و از آنجا به بغداد رفته، در رمضان ۶۲۷ در مصر بوده، و در محرم ۶۲۸ در مقام خلیل بوده است. در ۶۳۰ در سوق اسفل حما، و در ۱۲ رجب ۶۳۰ در زاو یهٔ شهر حمص، و در همان سال در خراسان و در حلب بوده، و در ۶۳۰ نیز در قاسیون،[۲۲] و در ۶۳۱ در دمشق، و درمحرم همان سال در زاو یهٔ شمس الدین رومی در صالحیه بوده است. «در رمضان ۶۳۲ در مسجد قدس، و در ۶۳۳ در مصر، باز در ۶۳۴ و ۶۳۶ در دمشق و در صفر ۶۳۹ در جاکوره بر روی برند همین دمشق و در ۶۳۹ در صنعهٔ بعلبك‌بوده، و در صفر ۶۴۰ در نصیبین می زیسته، و در ۶۴۱ در گرجستان گیلان و در ۶۴۲ در آمل و در محرم ۶۴۱ در هرات، و در ۶۴۲ در جاجرم و باز در ۶۴۳ در آمل بوده، و در رمضان ۶۴۳ در خراسان می زیسته، و مصحفی به خط کوفی بر مسجد خانقاه خود در بحرآباد وقف کرده است. در ۶۴۴ باز در آمل بوده، و در شعبان همین سال در شب شنبه ۲۶ پسرش صدرالدین ابراهیم حمویه در بحرآباد متولد شده بود. او در ۶۴۵ و ۶۴۶ در

(۲۲) کوه قاسیون از کوههای مقدس و مشرف به دمشق بوده، که در دامنه آن بسیاری از پیامبران و شهدا مدفون شده‌اند. (معجم البلدان ٤ ص ۲۹۵)

خراسان و در ٦٤٧ باز در آمل و در ٦٤٨ باز در خراسان و در٦٤٨ باز در آمل بوده که مژدهٔ تولد فرزند دیگرش خواجه یحیی را از خراسان به او داده بودند. در ٦٤٩ از آمل به خراسان رفته و همین سال آخر عمرش بوده، و در شب ۱۸ ذیحجه ٦٤٩هـ.ق درگذشته و در صفهٔ حجره‌ای که در آنجا مرده بود، او را دفن کردند، و پسرش عمارتی عالی و قبه‌ای بلند بر روی آن ساخته است[۲۳].» عزیزی ماده تاریخ سال وفات او را باعتبار سال ٦٥٠هـ.ق چنین نظم کرده است:

وفات شیخ جهان سعد دین حموی
که نور ملّت و اسلام و شمع تقوی بود
بروز جمعه نماز دگر به بحر آباد
بسال ششصد و پنجاه و عیداضحی بود[۲۴]

از بررسیی که آقای دانش پژوه در بارهٔ مرادالمریدین کرده است برمی آید که: «حمّو یه پس از قرائت قرآن به نیشابور رفته به فرا گرفتن علوم پرداخته، و در مدرسه سلطانیهٔ آن شهر نزد معین الدین جاجرمی مدرس آنجا درس خوانده است، او شافعی بوده است و با حنفیان مناظره کرده، و برآنان چیره شده بود. وی در سال ٦۰۵ به خوارزم نزد شهاب الدّین خیوقی رفته بود. استادش گرچه در این شهر نزدیک به صدو پنجاه شاگرد از هر طبقه‌ای داشته بوده،ولی به حموئی بیش از دیگران اعتنا داشته است. تا سال ٦۰۹ او نزد

(۲۳) مراد المریدین، به نقل فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۲ نیز رک: تاریخ نظم و نثر در ایران ج ۲ ص ۷۲٤. بنابر گفتهٔ علاءالدوله سمنانی، سعدالدین مسافرتی هم به جوزجان داشته، و در آنجا با شیخ احمد ملاقات کرده است. چهل مجلس ۱۱۵.

(۲۴) تذکرة الشعرا ۲۲۲، نیزرک ماده تاریخ دیگری که غلام سرور لاهوری در باب سال وفات حمویه سروده است. خزینة الاصفیا ج ۲ ص ۲۷۱.

خیوفی درس خواند و از این پس از خوارزم بیرون رفته و درس را ترک گفته. حمویه ناگزیر شده که به دستور علاءالدین محمدخوارزمشاه تن در دهد، و پس از معین‌الدین جاجرمی مدرس مدرسهٔ سلطانیهٔ نیشابور گردد. و بدانجا رفت، و وزیر او را گرامی داشت، و خلعت و استر و طوق و دستارچه بدو داد، و او هم ناگزیر آنها را پذیرفت، و یک روز به مدرسه رفته درس گفت. ورود او به شهر نیشابور در سال ٦٤٢ هـ.ق. بوده است. آنگاه از نیشابور به بحرآباد رفته، و خلعتهای شاهانه را فروخته، و مسجد خانقاه خود را بابهای آنها تعمیر کرده است. حمویه گویا تا ۵۱٦ در خود بحرآباد بوده، سپس به سوی حجاز و شام و مسجداقصی رهسپار شده و در همین مسجد از دست صدرالدین ابوالحسن بن‌عمر بن محمد بن حمویه خرقه پوشیده بود. صدرالدین از او خواسته بود که در مدرسهٔ شافعی درس بگوید، او نپذیرفت، و بسوی مکه رهسپار شد و مجاور گشت، و قرآن را حفظ کرد. بعد از آن سعدالدین از حجاز به خراسان آمد، و به خدمت نجم‌الدین کبری رسید، و از دست او هم خرقه پوشید و در اواخر ذیحجه ٦١٦ از او اجازه ارشاد گرفت.»[۲۵]

باری سعدالدین بنابرقول سبط ابن‌الجوزی مردی بوده آزموده، و سرد و گرم جهان چشیده، و قانع و پارسا بوده، و مناعت طبع داشته و همّت والا،[۲۶] و صاحب احوال و ریاضات و در علوم ظاهری و باطنی یگانه،[۲۷] و در سدهٔ هفتم در نحلهٔ تصوّف نامبردار، و سخنان وی همچون امثال سایر و زبانگردِ خاص وعام، بطوری که بیشترینهٔ مشایخ اواخر سده هفتم واوایل سدهٔ هشتم به شرح اقوال و آرای او پرداخته‌اند، و کسانی چون معین‌الدین جوینی، شاعر و

(۲۵) نقل با تصرف از فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۳

(۲٦) رک: تصوف وتشیع ۱۹٦.

(۲۷) مرآة الجنان ج ٤ ص ۱۲۱، نفحات ٤۲۸.

عارف قرن هشتم، «به بال نام وی بطیران پرداخته، و از جامِ کام وی به مراد رسیده.»[۲۸]

امّا اینکه آقای سعید نفسیی نوشته است[۲۹] که:شیخ فریدالدین عطار سعدالدین را در مقدّمهٔ مثنوی خسرونامه ستوده است، اساس و پایه‌ای ندارد. چرا که عطار در مثنوی مز بور شخصی را ستوده به نام سعدالدین ابوالفضل بن الرَّبیب، و او را قطب الاولیا خوانده، و پدر این ابن الرّبیب وزیر خراسان بوده، در حالی که پدر سعدالدین حمو یه در عداد وزرای خراسان یاد نشده است، و هم پدرسعدالدین ابوالفضل ملّقب به ربیب الدوله یا ربیب الدین بوده، و عطار از او به ابن الرَّبیب یاد کرده، در حالی که پدر سعدالدین حمو یه با کنیت ابوالفضل و با عنوان ابن الرّبیب یاد نشده است. دیگر آن که عطار یاد می کند که سی سال است که ابن الرَّبیب گوشه‌نشین شده، و چون سال ختم خسرونامه حدود سال ۶۰۲ هـ.ق است، و چون ولادت سعدالدین حمو یه بروایت جامی سال ۵۸۷ و بروایت ابن‌تغری سال ۵۹۵ بوده، و بنابرهمین محاسبات وی در هنگام نظم خسرونامه نوزده سال داشته یا هیجده ساله بوده یا هشت ساله، و این شخص با چنین سن و سالی با وصفی که عطار از سعدالدین در خسرونامه می کند، توفیق و مناسبتَ ندارد.[۳۰]

در مذهب سعدالدین حموّ یه مؤلّفان خلاف کرده‌اند. سعیدنفسی خاندان او را شافعی مذهب دانسته است،[۳۱] و حافظ حسین کر بلایی برآن

---

۲۸) نگارستان، خطی ورق ۱۷.

(۲۹) کنجکاو یهای علمی و ادبی ۱۸.

(۳۰) رک: شرح حال و نقد آثار عطار، ۳۳—۳۵

(۳۱) کنجکاو یهای علمی وادبی، ۱۹، و این نظر درست است، زیرا در مرادالمریدین نیز شافعی بودن وی تصریح شده.

است[۳۲] که سعدالدین شیعهٔ امامی بوده. او در تأیید سخنان خود آورده است که سعدالدین به بحث دو غیبت قصری و کبری اشاره کرده، و به تخصیص گفته است:

اذا بلغ الزمان عقیب صوم
ببسم اللّه فالمهدی قاما

در حالی که دکتر کامل مصطفی الشیبی[۳۳] او را به فرقهٔ حروفیه منسوب داشته، و گفته است: صدرالدین حمویه، فرزندش را، تجسم پیغمبر می پنداشته است، و نسبت حروفیگری را به سعدالدین حمویه براساس رساله‌ای تنظیم کرده به نام «شرح الحروف الجامع بین العارف و المعروف» که بوسیله کسی، که شاید حروفی بوده، و براساس تعلیمات حمویه نوشته است.

هر چند قاضی نوراللّه شوشتری، ضمن آن که او را از اجلهٔ معاریف شیعه امامیه می شمارد، به مشرب حروفیگری وی اشاره‌ای دارد[۳۴]، ولیکن باید گفت که: اَوّلاً این که دکتر مصطفی کامل نوشته است که حمویه پسرش صدرالدین حمویه را تجسم پیغمبر می پنداشته، مأخذی نشان نداده، در حالی که جمهور مؤرّخان آورده‌اند که سلطان سعیدغازان محمود به دست شیخ صدرالدین ابراهیم حمویه پسر سعدالدین اسلام آورده است،[۳۵] و با توجه به شهرت ناخوش حروفیان در قرن هشتم و نهم در ایران و با توجه به لبهٔ تیز و برندهٔ شمشیر خصمان و دشمنان آنان، بعید می نماید که سلطان مزبور به

---

(۳۲) رک: روضات الجنات: ج ۲ ص ۳۹۲، نیزرک مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۷٤.

(۳۳) رک: تشیع و تصوف ۱۹۵—۱۹۹.

(۳٤) رک: مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۷۵.

(۳۵) رک: مجمل فصیحی ج ۳ ص ۲۶۳، نیزرک: روضات الجنات ج ۲ ص ۳۲۷.

دست شخصی حروفی مذهب، که احیانا تجسم پیغامبر تلقی می‌شده، اسلام بیاورد.

از سوی دیگر پرداختن به تأویلات حروفی دال بر حروفیگری نمی‌تواند شد. چندان که اخوان‌الصفا حروف بیست و هشتگانه الفبای عربی را بر منازل قمر تطبیق کرده‌اند، و به تأویل آن حروف پرداخته‌اند،[۳۶] و تأویلات حروفی ابن‌عربی بر همگان روشن و منجّز است،[۳۷] و جمهور صوفیه مبداء آفرینش را، که ذات حق است، نقطه یا الف گرفته‌اند، و مراتب خلقت را به مثابت حروفِ دیگر پنداشته‌اند، و در آثار عطار و مولوی و نعمة‌الله ولی و عبدالرحمن جامی تأویلات دقیقی از حروف دیده می‌شود که نمی‌توان براساس آن، آنان را حروفی مذهب خواند، هرچند که همین تأویلات و توجُّهات به حروف دستمایه‌ای بوده برای فضل‌الله حروفی استرآبادی (مقتول ۷۹۳ هـ.ق) تا مذهب سست و نادرست خود را بنا نهد.

همچنان بیشترینهٔ محقّقان صوفیه اعم از نزدیکان سعدالدین حمویه و متأخران و معاصران اشاراتی دارند که «شافعی—شیعی» بودن سعدالدین را تأیید می‌کند. چندان که در بحث ولایت از نظرگاه حمویه در همین مقدّمه خواهیم گفت که وی بنابرگفتهٔ عزیزالدین نسفی در بارهٔ امام زمان کتابها ساخته، و در علایم ظهور وی سخنها رانده است.

بهر تقدیر نگارنده قطعاً مذعن است که سعدالدین حمویه شافعی بوده، و گرایش به فکر شیعی داشته بوده است، با آن که می‌دانیم که اوّلاً مذهب شافعی به مذهب اثنی عشریه بسیار نزدیک است، و شافعیان با شیعهٔ

---

(۳۶) رک: رسایل، ج ۳ ص ۱۵۱—۱۵۳.

(۳۷) رک: فتوحات مکیّه ج ۱ ص ٦٤—۹۸.

امامیه قربت خاصی دارند، و هم تصوف واقعی از آغاز پیدایش و ظهورش از نحلهٔ تشیع جدا نبوده، هر چند بر اثر عوامل سیاسی بظاهر تصوف را از تشیع دور نموده‌اند، و بسیاری از محقّقانِ اندک‌فهم معاصر و شیعه‌مذهب بی آن که به کُنْه این مطلب پَیْ ببرند، به ردّ تصوفِ واقعی پرداخته‌اند. در حالی که بسیاری از مشایخ صوفیه همچون سعدالدین حمُّویه و پسرش صدرالدین ابراهیم (متوفی ۷۲۲ هـ.ق) از عوامل مؤثّر شیوع تصوف شیعی بوده‌اند.[۳۸]

* * *

***استادان ومشایخ ومصاحبان حمُّویه:**

سعدالدین حمویه از جملهٔ مشایخی است که با پیرانِ نامبردار روزگارش مجالست و مصاحبت داشته، و یا با آنها مکاتبه می کرده است. از آن جمله اسم و رسم مشایخی که از همان رسالهٔ مرادالمریدین و دیگر کتب مشایخ و تذکره‌های صوفیانه برمی آید، عبارت اند از:

اوّل: شیخ و مرشد روحانی او احمدبن‌عمربن‌محمد بن عبدالله خیوقی معروف به نجم‌الدین کبری و مشهور به شیخ ولی‌تراش (۵۴۰—۶۱۸هـ.ق) است همهٔ مؤرّخان و تذکره نگاران همداستان‌اند در اینکه سعدالدین مرید نجم‌الدین کبری بوده است.[۳۹] وی در پایان ماه ذیحجه ۶۱۷ هجری قمری به حمویه اجازهٔ ارشاد داده، و بنابر قولی او پیرخلوت و صحبت حمویه بوده، و حمویه را «طایر» می خوانده است.[۴۰]

دوم: صدرالدین ابوالحسن محمدبن‌عمادالدین ابی احفض یا ابی ـــ

(۳۸) در این مورد رجوع کنید به مولوی‌نامه ج ۲ ص ۱۰۲۰—۱۰۴۱.

(۳۹) تاریخ گزیده ۷۷۷، طریق الحقایق ج ۳ ص ۷۵ نفحات ۴۲۸.

(۴۰) مرادالمریدین به نقل فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۱.

الفتح عمر بن ابی الحسن علی بن محمد بن حمویه جوینی شامی متوفی ٦١٧ هـ.ق، که پسر عم پدرِ سعدالدین بوده، و سعدالدین را خرقه پوشانیده است.[۴۱]

سوم: سعدالدین مدتی در دمشق در دامنه کوه قاسیون رحل اقامت افکنده بود[۴۲]، و در آنجا بود که ابن‌عربی را ملاقات کرد. ملاقات وی با ابن‌عربی بروی اثرِ شگرف بر جای گذارده بود، بطوری که چون حمویه به خراسان بازگشت پیروانش از وی پرسیدند که چه کسی را در شام ترک گفتی؟ سعدالدین گفت: آنجا دریایی بود بی کرانه (یعنی محیی الدین)، او را ترک گفته ام.[۴۳]

هم روایت شده است که سعدالدین را پرسیدند که ابن‌عربی را چون یافتی و چگونه دیدی؟ وی جواب گفته است که: او دریایی است مواج و بی نهایت،[۴۴] و این بیت را در پی آن جواب انشاد کرده است.

ترکنا بحار الزاخرات ورائنا
فمِنْ اَیْنَ یدری النّاس این توجّهنا[۴۵]

ابن‌عربی نیز به سعدالدین توجه فراوان داشته، او را حرمت می گذاشته، و در حقّ وی می گفته است: کنزلاینفد[۴۶].

چهارم: دیگر از مشایخی که سعدالدین با آنها مصاحبت داشته، صدرالدین محمد قونوی (متوفی ٦٧٣.) است. از روایاتی که ارتباط این دو را باهم بیّن و منجّز می کند، برمی آید که صدرالدین هنگام ملاقات با سعدالدین

(٤١) ایضاً همانجا.
(٤٢) رک: نفحات ٤٢٩.
(٤٣) الدرالثمن ٢٩.
(٤٤) چهل مجلس ١٢٠.
(٤٥) الیواقیت و الجواهر ج ١ ص ٩.
(٤٦) مرادالمریدین، به نقل فرهنگ ایران زمین ج ١٣ ص ٣٠١.

جوان بوده، و به مرحلهٔ پیری و ارشـــاد نرسیده بوده است. چندان که «شیخ صدرالدین قونوی روزی در مجلس سماع با شیخ سعدالدین حاضر بود، شیخ سعدالدین در اثنای سماع روی به صفه کرد که در آن منزل بود، به ادب تمام مدتی بر پای بایستاد، و بعد از آن چشم خود را پوشید، و آواز داد که ای صدرالدین. چون شیخ صدرالدین پیش آمد چشم بر روی او بگشاد، و گفت: «حضرت رسالت، صلعم، در آن صفه حاضر بودند، خواستم که چشمی که به مشاهده جمال آن حضرت مشرف شده است، اوّل بر روی تو بگشایم.»[۴۷]

نیز آورده‌اند که صدرالدین در مجلس سعدالدین نشسته بود، و سعدالدین در اثنای تقریری که در مسأله می کرده، گفته که: «مواثیق شش بوده.» صدرالدین به کنه این سخن سعدالدین نرسیده، و آن را به مراد خود یعنی محیی الدین ابن عربی عرضه کرده،و به او گفته بوده که: «کأنه یرید الکلیّات، والاّ فهی اکثر من ذلك.»[۴۸]

پنجم: شیخ ذکر سعدالدین حمویه، شهاب الدین ابوحفص عمرسهروردی (۵۳۹—۶۳۲) بوده، که در مکه نیز با هم بوده‌اند، و حمویه سهروردی را در راه حجاز دیده، و از او اجازه گرفته بوده است، و در حق همین سهروردی از او پرسیده‌اند و او گفته است: «نور متابعة النبی فی جبین السهروردی شیء آخر.»[۴۹]

ششم: سیف الدین باخرزی با سعدالدین آشنا بوده، و ظاهراً این آشنایی از آن هنگام بوده که هر دو در حلقهٔ تربیت شیخ نجم الدین کبری

(۴۷) نفحات ۴۲۹، طرایق ج ۲ ص ۳۴. این مطلب را جامی از شرح فصوص الحکم شیخ مؤیدالدین جندی نقل کرده است. جندی مرید صدرالدین قونوی بوده، و نسخه‌ای از شرح فصوص او به شماره (۳۴۳) در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجوداست.

(۴۸) مشارق الدراری ۱۲۸، نفحات ۴۲۹.

(۴۹) چهل مجلس ۱۲۰.

بوده‌اند.[۵۰] سیف‌الدین باخرزی با سعدالدین مکاتبهٔ عرفانی هم داشته، و همو رساله‌ای به زبان فارسی نوشته، و به سعدالدین فرستاده است. نسخه‌ای از این رساله ضمیمهٔ مجموعه شماره (۲۰۲۳) در کتابخانه بغدادلی وهبی موجود است، و فیلم آن نسخه در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شماره (٦٤۲) هست.[۵۱]

هفتم: مشایخی دیگری که سعدالدین حمو یه با آنان مصاحبت و مجالست داشته، عبارت‌اند از جلال‌الدین محمد بلخی[۵۲]، معین‌الدین جاجرمی‌مدرس مدرسهٔ نظامیه و شهاب‌الدین خیوقی.[۵۳]

* * *

*آراء وعقاید حموُیه:

از آنجا که بیشترینهٔ آثار و اقوال سعدالدین حمو یه تاکنون بچاپ نرسیده، و به هیأت مخطوط و دستنو یس در کتابخانه‌های جهان مانده است، و از آنجا که آثار وی در غایت پوشیدگی است، و در بسیاری از مواضع مرموز می‌نماید، بحث در پیرامون آرا و عقاید وی کاری‌است صعب و دشوار، و نمی‌توان براساس این رساله و اشارات معاصران و متأخران سیمای او را بکمال منجّز و مبیّن کرد، ولیکن آنچه نگارنده تاکنون بدانها دست یافته، برای شناخت مشرب و مسلک و معاملات حمو یه حائز اهمیت است که به اختصار به آنها اشاره می‌شود.

---

(۵۰) رک: تاریخ گزیده ۷۹۰.
(۵۱) رک: فهرست میکروفیلمها ۵۱۷.
(۵۲) رک: شرح حال مولوی ۴۳.
(۵۳) مرادالمریدین، به نقل فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۱.

جمهور صوفیه در کتب و نوشته هایشان به چگونگی و چونی و چندی خورد و خوراک در موقع سیر و سلوک اشاراتی کرده اند، و کلیّاتی را نموده اند، و آدابی را متذکر شده اند[۵۴]، و اغلب آنان گرسنگی و کم قُوتی را از ارکان سیر و سلوك بشمار آورده اند. چندان که محیی الدین ابن عربی فصل سوم رسالهٔ حلیة الابدال[۵۵] را به این رکن مخصوص کرده، و گرسنگی را بدو نوع اختیاری و اضطراری قسمت کرده، که اولی را خاص روندگان دانسته، و دومی را از آنِ محقِّقان.

مؤید الدین جَنْدی یگانه عارفی است که سالک را به جمیع دقایق خورد و خوراک و کمّ و کیف آن توجه داده است، و نکته ای را در این باب فرو گذار نکرده است،[۵۶] بطوری که تحقیق در آداب «اکل و شرب» صوفیه بدون توجه به اشارات وی ناقص خواهد بود وابتر. نگارنده در این موضع نمی خواهد وارد بحث مز بور بشود، ولی لازم بیادآوری است که جمیع صوفیه به تقلیل قُوت و کم خواری معتقد بوده اند، خاصه در حین سیر و سلوک و معاملات صوفیانه از «حیوانی خوردن» احتراز کرده اند، در حالی که سعد الدین را عقیده بر آن است که سالک را کارکردن وجد وجهد نمودن اولیتر است از آن که تن را به کم خواری و احتراز از خوردن حیوانی بیازارد. از اینرو او «کارکردن» را بیشتر اعتبار داده است، و کم خواری را کمتر، چندان که عزیزالدین نسفی می نویسد: «شیخ ما، سلمه الله و ابقاه، هر شب یک قرص نان بقدر چهل درم و یک زخم گوشت بقدر چهل درم با یک کاسه آب

(٥٤) رک: التصفیه فی احوال المتصوفه ٢٤٦، اورادالاحباب ١٣٧.

(٥٥) ترجمهٔ حلیة الابدال، خطی، ورق ٢٠٦.

(٥٦) رک: نفحة الروح و تحفة الفتوح، خطی، ورق ١١٦.

گوشت می فرستاد. اگر نمی خوردم، می رنجید. اکنون دانستم که حق بدست ایشان بود.»[۵۷]

دیگر این که صوفیه در زمینهٔ ذکر و ذاکر، آداب و عاداتی خاص دارند، برخی از آنان ذکر را بسیار اهمیّت داده‌اند، و انواع و اقسامی را در این مورد اعتبار کرده‌اند. سلاسل شطاریّه و خواجگان (= نقشبندیه) در این مورد شرایط خاصی دارند که قابل بررسی و تتبع است.[۵۸] امّا حمو یه در هنگام ذکر گفتن به حالت مربع نشینی بسیار اهمیّت داده است،[۵۹] زیرا حالت مزبور با آن که بسیار سهل است، ممتنع نیز می باشد، و این نیز نکته‌ای است که مبیّن است این را که سعد الدین بیشتر به کار وجد و جهد در سلوک معتقد است تا عوارض و تکلّفات آن.

دقیقهٔ دیگری که تذکره نگاران در بارهٔ حمو یه توجه داده‌اند، سفر روحانی و عروج روحی اوست. جامی در نفحات الانس[۶۰] از قول وی می نگارد: «وقتی روح مرا عروجی واقع شده، و از قالب منسلخ گشت. سیزده روز چنان بماند، آنگاه به قالب آمد، و قالب در این سیزده روز چون مرده[ای] افتاده بود، و هیچ حرکت نمی کرد، و چون روح به قالب برخاست، خبر نداشت که چند روز افتاده است. دیگران که حاضر بودند، گفتند که سیزده روز است تا قالب تو چنین افتاده است.»

نکتهٔ دیگری که در بارهٔ سعدالدین، حمدالله مستوفی[۶۱] آورده،

(۵۷) رک: کشف الحقایق ۱۳٤.

(۵۸) رک: رشحات عین الحیات، ذکر حال عبدالخالق غجدوانی، نیز رک: نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص، مقدمهٔ استاد همایی ۲۵— ۲۸.

(۵۹) رک: کشف الحقایق ۱۳۵.

(۶۰) صفحهٔ ٤۲۹.

(۶۱) تاریخ گزیده ۷۹۰— ۷۹۱.

می نمایاند که وی به قضا و قدر تعلّق شدیدی داشته بوده است، بطوری که در عهدِ وی، که خراسان در آتش سوزندهٔ مغولان می سوخت، و قسمتی از خراسان بوسیلهٔ حاکمی عادل اداره می شد، اهل خراسان نزد سعدالدین شکر آن حاکم بجای می آوردند، و او در جواب آنان می گفت: «بر افتد، شکر زاید کردند، شیخ گفت: زودتر برافتد. گفتند: ای شیخ در این دَوْر که اهل جهان از ظلم حکام به بلاهای عظیم گرفتاراند، و حق، سبحانه و تعالی، خراسان را چنین حاکمی عادلی داده، بایستی که شیخ در حق او دعای خیر کردی، تا موجب آسایش خلق بودی. چه سرّ است که شیخ چنین می فرماید. گفت: او مخالفت اقتضای زمان می کند.»

قاضی نوراللّه شوشتری[۶۲] وصیت نامه ای ازسعدالدین حمّو یه روایت کرده که به مریدان خود صادر کرده بوده است. اگر وصیت نامهٔ مز بور مجعول نباشد، بهره‌ای از آرا و عقاید اورابیّن می دارد، و ترک علوم رسمی و روی آوردن به علوم الهی و حقیقی، و علایق او را به خاندان پیامبر روشن می کند. به متن وصیّت نامهٔ مز بور توجه فرمایید:

«و قال الشیخ (سعد الدین حمو یه)، رض، فی وصیته التی اوصی بها المریدین: اعلموا اخوانی، ایدّکم اللّه، انی جر بت الامور و اختبرت الظلمة و النور فشرعت فی سماع الحدیث مدة و سمعت علی المشایخ جمة من اهل خراسان و العراق و اهل خوارزم، و درت فی دیار الشام کلها و حصلت منها جملة فما رأیت فی نفسی الا زیادة اهتشاش بحطام الدنیا و زخرفها فمنعنی اللّه عن ذلک، و شرعت فی علم الفقه و الخلاف و اللغة و النحو و حفظت منها مقدار حوصلة اهل الزمان فما رأیت فی نفسی الا الاشتراک مع العامی و

(۶۲) مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۷۶.

اللغوی،فسلب اللّه ذلک منی بفضله و سافرت مقدار خمس و عشرین سنة، و انا الیوم ایضاً فی السفر فما وجدت الآ المیل و الهوی فعزمت علی ترکه و الحاصل انی ما وجدت شیئاً اقرب الی اللّه تعالی من حب الرسول و آله، صلوات اللّه علیهم، و التسلیم و الرضا بموارد القضاء و الخمول و ترک الفضول و ادخال الجمل و ترک التدبیرات المناسبة من العقول والحمدللّه ربّ العالمین و الصلوة علی رسوله سیدنا محمد و آله اجمعین»

ترجمه: شیخ سعدالدین حمو یه، رض،می گو ید در وصیت خودش که وصیت کرد به آن مریدان را. گفت:بدانید ای برادران من، ایدکم اللّه، من تجر به کردم امور دنیا را، و امتحان کردم ظلمت و نور را، و شروع کردم که استماع حدیث کنم، و شنیدم از مشایخ و بزرگانِ زیادی که در خراسان و عراق و خوارزم بودند، و دور زدم و سیر کردم در تمام شهرهای شامات، و از این مجالست با آنان حاصل شد یک جمله، که آن،این بود: هیچ چیز در نَفْسم ندیدم مگر روی آوردن به حطام دنیاوی،[۴] خدا مرا از این روی آوردن بازداشت. و شروع کردم به خواندن علم فقه و لغت و نحو، و حفظ کردم مقداری از آن علوم را که به درد اهل زمان می خورد، در این هم چیزی ندیدم مگر آن که با مردم عامی مشترک شدم. پس خداوند به فضل خودش این علوم را از من سلب کرد. بعد از آن مسافرت کردم بیست و پنج سال، که حالا نیز در مسافرت هستم، باز هم ندیدم مگر میل و هوی. پس تصمیم گرفتم بر ترک آن هوی. بعد از همهٔ آنها چیزی نیافتم که شخص را به خدای متعال نزدیک کند مگر دوستی پیغمبر و آل پیغمبر را، بعد از آن تسلیم و رضا پیش گرفتم و ترک امور دنیاوی و تدبیرات عقلی گفتم.

دیگر از آرا و عقایدِ بسیار سخته و استواری که حمو یه در بیشترینهٔ

آثار خود به آن پرداخته است، بحث ولایت است،[۶۳] و عدد اولیا و خاتم الاولیا و کیفیّت مهدویت، و علایم ظهور مهدی (عج). محقّقان و صوفیان اعمّ از پیشینیان و متأخّران ولایت را به دو معنی گرفته‌اند: یکی «ولایت عامه» که مؤمنان راست، و دو دیگر «ولایت خاصه» که خاص عارفان است، و آن به معنای فنای بنده است در حق، و قیام اوست با حق[۶۴].

عده‌ای از صوفیه میان نبی و ولی فرق گذارده‌اند، و نبی را صاحب معجزات و ولی را دارندهٔ کرامات دانسته‌اند، و انبیا را صاحب وحی و اولیا را صاحب الهام خوانده‌اند.[۶۵] از شرایط نبی معصوم بودن اوست، و از شرایط ولی محفوظ بودن وی.[۶۶] و عده‌ای از صوفیه را اعتقاد است که ولی از ولایت خویش خبر ندارد، و لکن نبی از نبوت خود آگاه است.[۶۷] صوفیهٔ متقدّم طبقات اولیا را بعد از انبیا عنوان کرده‌اند، و مرتبهٔ نبی را افضل بر مرتبهٔ ولی دانسته‌اند. ولی عده‌ای نیز ولی را اقدم بر نبی برگرفته‌اند که این رای نااستوار را دیگران با دلایلی مردود دانسته‌اند.[۶۸]

باری بحث در پیرامون ولایت و سیر تاریخی آن، و بررسی آرا و عقاید عارفان و صوفیان قرن پنجم تا سدهٔ دهم، با آن که بسیار ارزشمند است، نیز

---

(٦٣) برای معنی لغوی ولایت رجوع شود به لسان العرب ج ١٥ ص ٤٠٦. ولایت را سعدالدین تفتازانی در شرح عقاید نسفیه ١٧٥ چنین تعریف کرده: «والولی هو العارف باللّه تعالی و صفاته بحسب ما یمکن المواظب علی الطاعات و المجتنب عن المعاصی، المعرض عن الانهماک فی الشهوات و اللذات.» نیز رک: مشارق انوار الیقین ٤٤

(٦٤) رک: ترجمه رسالهٔ قشیریه ٤٢٧.

(٦٥) رک: مقدمه جامی بر نفحات ١٩، العروة لاهل الخلوة والجلوة، خطی، ورق ١٠٤.

(٦٦) رک: ترجمه رساله قشیریه ٤٢٧.

(٦٧) ایضاً ٤٢٨— ٤٣١.

(٦٨) رک: کشف المحجوب ٣٠٣، اللمع فی التصوف ٤٢٢.

بسیار مفصل است، و جمعیت خاطر می طلبد و فراغ دل و زمان چندساله، و بدون تردید جای چنین تحقیقی در زبان فارسی در عصر حاضر و معاصر خالی می نماید.[۶۹] نگارنده قبل از ورود به بحث ولایت از نظرگاه حمویه، به نقل عقیدهٔ احمد بن محمد البیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی می پردازد، که بیشترینهٔ آثار این صوفی محقِّق نیز تاکنون به طبع نرسیده است.

علاءالدوله سمنانی باب پنجم کتاب «العروه لاهل الخلوة و الجلوة» خود را به بحث نبوّت و ولایت مخصوص گردانیده، و معتقد است که سه امر نبوَّت و ولایت و سلطنت در مظهر مصطفوی از همدیگر جدا نیستند، چنان که: «محمد مصطفی را، صَلَّی اللّه عَلَیْه و سلَّم، هم قوّت ولایت نبوی بود که بی واسطه از حق، سُبْحَانَهُ، تجلّی را تلقی می کرد، و هم تایید نبوّی داشت که بی کم و بیش و بی میل و محابا حکم حق را به خلق می رسانید، و هم حکومت و پادشاهی داشت تا به ولایت نبوّیِ تلقی اسرار محبّت معرفت می کرد، و بواسطهٔ جبریل امین، عَلَیْه السَّلام، کلام جامع می شنود، و به قوّت این هردو معنی حکم در میان خلایق به عدل و قسط می فرمود، لاجرم تا قیام قیامت اثرِ آن امور سه گانه باقی است.»[۷۰]

امّا ولی مرشد، اگر چه از نبی مستغنی نیست، کسی است که در ظاهر و باطن مریدان تصرف تواند کرد، و آن تصرف بر اثرِ متابعت از نبی دست می دهد «تا آن دین فطری که در قابلیّت هر یکی همچون قطرهٔ باران و

---

(۶۹) البته آقای سید جلال الدین آشتیانی در این مایه در شرح مقدمه قیصری و رسایل قیصری و دیگر آثار خویش تحقیقات نافع و حکیمانه یی کرده است. نیز آقای جلال الدین همایی در غزالی نامه و مولوی نامه دقایقی را بیان نموده است، ولی در این زمینه اثری مجموع، که جامع آرای گونه گون و سیر تاریخی آن باشد، تاکنون فراهم نیامده است.

(۷۰) العروه لاهل الخلوة و الجلوة، خطی، ورق ۹۸.

تـگـرگ که صافی و بی کدورت و شیرین بوده، به حسن ارشاد در صدق سینهٔ فراخ آن فیض پاک معنوی را به گوهر معرفت رسانند... و آن مرتبهٔ ولایت موقوف است به عبور از هفتاد هزار حجاب و هزار مقام و یافتن جذبه و تجلّی.» و چنین کسی خلیفهٔ علم نبوّی است «که آن علم را بواسطه ازجبریل امین، عَلَیْه السَّلام، می گرفته ... و او سبب نزول بدانند، و فرع را به اصل بشناسد، و محکم را از متشابه جدا کند.»[71]

و همچنان طبقهٔ اولیا بعد از طبقهٔ انبیا است، و وجود ولی در عالم همچون دل است در بدن بنی آدم، زیرا که رسول فرمود: الشیخ فی قومه کالنبـی فی امته. و باید که دل ولی قابل دل مصطفی گردد، و بی واسطه از آن حضرت فیض گیرد. بنابراین اگر ولی «چشم گشاده و چشم بسته همه [را] در برابر [خود] می بیند، به حقیقت آن نور خاصهٔ مصطفوی است، و سر امر نبوّی است که [بر] وی پرتو انداخته.»[72] بنابراین چون که «قوّت ولایت در نبی همچون قوّت بلاغت است در صبی، چون بالغ شد به آن نور ولایت نبوّی، مأمور گشت به ابلاغ رسالت از حق ولی. امّا ولایت ولی امت، آن نبی از نون نبوّت فیض می گیرد. آن نون به نونی که قایم است به و او ولایت نبی، و آن و او قایم است به الف الوهیّت، یعنی نبی فیض [می گیرد] بی واسطه از حق، تعالی، و ولی فیض می گیرد بواسطه از آن فیض نبوّت و ولایت او. پس هر پیغمبری ولی باشد، اما هر ولیی پیغمبر نباشد.»[73]

امّا سعدالدین حمویه را در باب ولایت و نبوّت و تعداد اولیا و وجوه اشتراک و افتراق طبقات انبیا و اولیا عقایدی است مخصوص خودش، که

(۷۱) ایضاً، ورق ۹۹.

(۷۲) ایضاً، ورق ۱۰۱.

(۷۳) ایضاً، ورق ۱۰۴.

مشایخ عصری و عرفای متأخرّ از عقاید وی متأثر شده‌اند. برخی به توجیه و تعبیر آرای وی پرداخته‌اند، و با وی همداستان و هماهنگ شده‌اند، و عده‌ای نیز بر وی انتقاد کرده‌اند.

سعدالدین از نظرگاه اجتماع ولایت و نبوّت عقیده دارد که: «نبی دو روی دارد، یک روی بطرف خدای، و یک روی بطرف بندگان خدای. از جهت آن که از خدای فیض می گیرد، و به بندگان خدای می رساند. آن روی را که بطرف خدای است که از خدای فیض قبول می کند، ولایت نام است، که ولایت نزدیکی است، و این روی را که بطرف بندگان خدای است، که سخن خدای به بندگان خدای می رساند، نبوّت نام دارد. پس معنی ولی نزدیک باشد، و معنی نبی آگاه کننده بود.»[۷۴]

و از نظرگاه دیگر سعدالدین حمویه می گوید: با آن که «نفس واحده» میان نبوّت و ولایت مشترک است[۷۵]، و لکن «انبیا مشکات انوار وی اند،

اولیا زجاجهٔ مصباح وی اند،

انبیا لسان وی اند،

اولیا بیان وی اند،

انبیا صورت قول اند،

اولیا مظهر فعل اند،

انبیا محل وحی اند و معجزات،

اولیا محل الهام اند و کرامات،

---

(۷٤) رک: مقصد اقصی ۱٦۰، کتاب الانسان الکامل ۳۱٦.

(۷۵) رک: همین رساله صفحه ۳۲ر. ارقام ارجاعی به این کتاب مربوط است به اوراق اصل نسخهٔ خطی که بین قلاب [] گذارده شده.

انبیا واضعان گنج اند در طلسمات،
اولیا مستخرجان گنج اند از طلسمات.
انبیا واضعان اند،
اولیا رافعان اند.
انبیا ساتران اند،
اولیا کاشفان اند.
انبیا خلق را از دنیا به عقبی می خوانند،
اولیا از عقبی به مولی می خوانند.
انبیا راه‌نمایند،
اولیا راهروان اند»[۷۶]

ظاهراً سعدالدین در عبارات مزبور طبقهٔ ولی را از نبی برتر ندانسته، ولی علاءالدوله سمنانی باستناد به اقوال دیگر وی می نویسد: «شیخ سعدالدین حموی در معانی حروف گفته است که ولایت از نبوّت بالا تر است، و او از اینجا در غلط افتاده است که می گوید: «واو» ولایت قایم به «الف» الوهیّت است، و نور نبوّت هم قایم به «واو»، و «لام» است. پس «واو» ولایت به حضرت الوهیّت اقرب بود از نون نبوّت. و چون اقرب بود، افضل باشد... پس باید که مطابق این باشد که ولایت از نبوّت افضل است.»[۷۷]

این عقیدهٔ حمویه را علاءالدوله به تندی رد کرده، و گفته است: «معنی واو و نون چنین نیست که تو بیان می کنی. آن واو که قایم به الف

---

(۷٦) همین کتاب ۷۱ ر.
(۷۷) چهل مجلس ٤٥.

الوهیّت است واو ولایت نیست، و آن واو مفتوح است، و فرق است میان واو مفتوح و واو مکسور، و واو او مفتوح از آن است که به الف الوهیّت قایل است، و نبی استقامت به واو مفتوح می کند، و افاضت به واو مکسور. و چون ولی از افاضت او بهره‌مند شد، او را از ولایت مکسورالـواوحاصل آمد، چه هرگز نبی بی ولایت نبوده است، و ولی بی نبوّت بسیار بوده است. و نون نبوّت به واو ولایت او قایم است، و واو ولایت او از الف الوهیّت بی واسطه فیض می رساند، و به نور نبوّت که قایم به واو ولایت است خلق را انبا می کند. و هرگاه که یکی از متابعان او در متابعت چندان قدم زند که از آن واو که در نون نبوّت اوست که قایم است آن نون به واو ولایت که آن واو به الف الوهیّت قایم است بی واسطه فیض تواند گرفت، او را در مرتبهٔ ولایت جای دهند... پس چون ترا روشن شد که ولی به چند مرتبه فروتر است از نبی.»[۷۸]

همچنان سعدالدین عقیده دارد که همانطوری که ابتدای نبوّت از انتهای ولایت است، ابتدای ولایت نیز انتهای نبوّت است.[۷۹] این نظر حمویه در قرون هفتم و هشتم بسیار بحث انگیز بوده، وعده‌ای از مشایخ صوفیه را در آغاز ناخوش می نموده است. چنان که نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در کاشف الاسرار[۸۰] می نویسد: «آنگاه که در ولایت جوین بودم، جماعتی درویشان حاضر بودند. ناگاه این سخن در میان آمد که نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء. عزیزی روایت کرد از شیخ سعدالدین حمّوئی که وی برعکس این گفته است، یعنی: بدایة الاولیاء نهایة الانبیاء، چون بار اوّل بود که این سخن بسمع این ضعیف رسید، حالیا در ظاهر میان این سخن و سخن دیگران

(۷۸) ایضاً ٤٦.

(۷۹) همین کتاب ۷۱ ر.

(۸۰) صفحه ٥٤.

مناقضتی پدید بود. این ضعیف آن را انصاف نداد، بلکه از ظاهر این سخن انکاری در باطن برخاست و مدتی متفکر این سخن می بود، تا که اللّه تعالی آن را ناگاه بردل این ضعیف کشف گردانید. باز دانست که در این سخن مناقضتی لازم نیست، زیرا که سخن دیگران در سلوک طریقت است و سخن شیخ در سلوک شریعت، یعنی مصطفی، صلعم، در کمال نهایت نبوّت بود که این آیه فرو آمد که: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی. پس این نعمت شریعت محمدی بود که در کمال نبوّت بنهایت رسیده بود از این روی کمال شریعت در نهایت نبوّت آمد، و گرفتن تمامی شریعت ابتدای ولایت باشد. لاجرم این سخن راست باشد که: «بدایة الاولیاءنهایة الانبیاء، زیرا در آخر که نبی نهاد، ولی را بر می یابد داشت. امّا آن سخن که نهایة الاولیاء بدایة الانبیاءدر سلوک طریقت است، که هیچ کس را از ایشان مجال نباشد که قدم فرا پیشتر نهند، بلکه از ایشان هر که خواهد که فراپیشتر شود، جبریل روحشان این فریاد برکشد که: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لَاحْتَرَقْتُ.»[۸۱]

همچنین روایات صوفیه در تعداد اولیا مختلف است. بعضی از آنان عقیده دارند که عدهٔ اولیا در عالم سیصد و پنجاه و شش کس است، که چون یکی از آنان از دنیا برود، دیگری بر جای وی نشیند، و این تعداد را هم طبقاتی است مانند سیصدتنان و چهل تنان وهفت تنان و پنج تنان و سه تنان و یک تن.[۸۲] روایات دیگری نیز در تعداد اولیا هست، و امّا سعدالدین حمو یه عقیده دارد که اطلاق اسم ولی بعد از حضرت پیغمبر، علیه السلام، مطلقاً و مقیداً جایز نیست الاّ بر دوازده امام.[۸۳] عزیزالدین نسفی از قول مراد خود

(۸۱) کاشف الاسرار ۵٤. قیاس کنید با تعبیر علاء الدوله در چهل مجلس ٤۸ — ٤۹.

(۸۲) رک: کتاب الانسان الکامل ۳۱۷، نیز رک: ارزش میراث صوفیه ۹۲.

(۸۳) رک: روضات الجنات ج ۷ ص ۱۳٤، مجالس المومنین ج ۲ ص ۷٦، طرایق الحقایق ج ۲ ص ۳٤۱.

مطلبی را عنوان می کند که معبر این عقیده است به اینقرار: «شیخ سعدالدین حموی می فرماید که پیش از محمد، علیه‌السلام، در ادیان پیشین ولی نبود، واسم ولی نبود، و مقرّبان خدا رااز جمله انبیا می گفتند که اگرچه در هر دینی یک صاحب شریعت بود، و زیاده از یکی نمی بود، امّا دیگران خلق را به دین وی دعوت می کردند، وجمله را انبیا می گفتند. پس در دین آدم، علیه‌السلام، چندین پیغمبر بودند که خلق را به دین آدم دعوت می کردند و در دین نوح، و در دین ابراهیم و در دین عیسی همچنین. چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند، و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیا است، این اولیا خلق را به دین من دعوت کنند، اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای، تعالی، دوازده کس را از امّت محمد برگزید، و مقرب حضرت خود گردانید،[۸۴] به ولایت خود مخصوص کرد، و ایشان را نایبان حضرت محمد گردانید.»[۸۵]

بنابراین عقیدهٔ سعدالدین، ولی آخرین، که ولی دوازدهم باشد، خاتم اولیاست، و مهدی و صاحب الزمان نام اوست.[۸۶] که چون ظهور کمالات خاص خاتم الاولیا در زمان رسالت حضرت ختمی ممکن نبوده است، و باید این کمالات و خصائص وجودی در مظهر و مجلای خاتم الاولیا، که یکی از حسنات حضرت ختمی است، ظهور نماید، و از اینجاست که سعد الدین گفته: «لن یخرج المهدی حتی یسمع من شراک نعله اسرار التوحید.»[۸۷] به

(۸٤) معصومعلیشاه این دوازده ولی را در بیان حمویه با دوازده خلیفهٔ نجم‌الدین کبری مرتبط می داند. رک: طرایق الحقایق ج ۳ ص ۳٤۱.

(۸۵) کتاب الانسان الکامل ۳۲۰.

(۸٦) ایضاً ۳۲۱.

(۸۷) رک: شرح مقدّمه قیصری ٤۹۷، ۵٤۲.

عبارت دیگر: خاتم الاولیا مظهر طرفِ حق نبوّت است که «علم به کمال و قدرت به کمال دارد، علم و قدرت را با وی همراه کرده اند»[۸۸]، و چون «جان خلایق برنگ جسم برآید، و همچون بهایم گردند، و در شهوات ولذات قائم گردند، و از شنیدن کلام حق نایم شوند... شمس ایقان (= امام زمان) از ظل و غمام بیرون آید، و از مغرب خِفا به مشرق ظهور آید، نقاب کفر براندازد، و حجاب شرک بیندازد، و طلسمات شک بر هم شکند، و نور یقین ظاهر گرداند... تا کعبهٔ یقین به قوت متین و قدرت امین ظاهر گردد، و کابوس گم گردد، و ناموس پیدا شود، و طاغوت فرو رود، و ناسوت برآید.»[۸۹]

این نکته نیز گفتنی است که بنابر گفتهٔ عزیزالدین نسفی، سعدالدین حموّیه در حق خاتم الاولیا کتابها ساخته و پرداخته است، و گفته است که در این وقت که ما در آنیم، خاتم الاولیا بیرون آید. نسفی بر این عقیدهٔ مراد خویش انتقاد بسیار نرم و ملایمی دارد باینقرار: «امّا این بیچاره برآن است که وقت بیرون آمدن وی معلوم نیست. ای درویش البته بیرون خواهد آمدن که حضرت پیغمبر خبر داده است از آمدنِ وی و علامات وی گفته است، امّا معلوم نیست وقت بیرون آمدن وی. و به این سخن، که شیخ فرموده است که وقت بیرون آمدن وی است بسیار کس سرگردان شدند که به خود گمان بردند که صاحب الزمان ماییم، و آن علامات که در حق وی گفته اند، جمله در حق ما ظاهر خواهد شد، و ظاهر نشد، ودر این حسرت مردند.»[۹۰]

* * * * *

(۸۸) مقصد اقصی ۱۶۰.

(۸۹) همین کتاب ٦٦ پ.

(۹۰) مقصد اقصی ۱۶۰.

٭آثارحمّویه:

مؤلّفات سعدالدین حمویه بسیار زیاد است، چنان که پیشینیان نیز متذکر آن شده اند.[۹۱] و همچنان که گفته اند در تصانیف وی سخنان مرموز و کلمات مشکل و ارقام و اشکال و دوایر هندسی و اصطلاحات تازه و مبدع بسیار زیاد است، چندان که حلّ آن دشوار می نماید، وفهم آن سنگین، و به قول معصومعلیشاه «تادیدهٔ بصیرت به نور کشف منفتح نشود، ادراک آن متعذر است.»[۹۲]

متأخرّان بیشتر به دو اثر سجنجل الارواح و محبوب القلوب وی توجه داده اند، بطوری که در آثار متأخرّان عنوان دو کتاب مذکور نیز به غلط ضبط شده، یا مصحح غلط عرضه کرده است. چنان که در مجالس المؤمنین سجیل الارواح آمده، و در خزینة الاصفیا محبوب سجل الارواح ضبط شده است.[۹۳]

باری سعدالدین مصنّفات خود را بیشتر به زبان تازی عرضه کرده است، و مقدار ناچیز مؤلّفاتش را به زبان فارسی پرداخته است. سوای آن سعدالدین طبع شعرسرایی نیز داشته، و به دو زبان فارسی و عربی اشعاری سروده است که بیشتر در قالب رباعی است، و کمتر به قالب غزل. این اشعار بصورت پراکنده در تذکره ها و کتب صوفیه مذکور است. آقای سعید نفیسی قسمتی از آنها را در مقالهٔ «خاندان حمویه»[۹۴] فراهم آورده است،

(۹۱) رک: تاریخ گزیده ۷۹۱.
(۹۲) طرایق الحقایق ج ۳ ص ۳٤۱.
(۹۳) ج ۲ ص ۷٦، ج ۲ ص۲۷.
(۹٤) کنجکاو یهای علمی و ادبی ۲٤.

ولی بنده به برخی از اشعار دیگر حمو یه به دست یافت[۹۵]، و همهٔ اشعار فارسی و قسمتی از سروده‌های تازی او را مجموع کرد، تا خواننده از مجموع آنها جانب آرا و عقاید حمو یه را نیز متوجه شود. و گفتنی است که این چکامه‌ها نمونه عالی فکر و رقت خیال و نازک اندیشی حمو یه را می‌رساند، با آن که همانندی این چکامه‌ها با سروده‌های باباافضل کاشانی و نجم الدین بغدادی و سیف الدین با خرزی بحدّی است که عده‌ای برخی از آنها را از سعدالدین ندانسته‌اند. مثل این رباعی:

یک نقطه الف گشت و الف جمله حروف
در هر حرفی الف به اسمی موصوف
چون نقطه تمام گشت و آمد به سخن (یا بسجود)
ظرف است الف نقطه از او چون مظروف

بیت دوم آن در دیوان افضل الدین محمد مرقی کاشانی صفحه ۳۸۲ چنین است:

چون نقطه تمام گشت و آمد بظهور
ظرف است الف، نقطه در آن چون مظروف

* * *

(غزل ۱)

ای ساقی عرش شبانه میی بیار[۹۶] کودل کندچو نور ودو رخسار همچونار
در وقت نوبهار رخ یار و لاله‌زار عاشق کشست وعقل ربای وگناهکار
دل چون شنید بوی بهاروگل عذار نوحه گری گرفت وهمی کرد ناله‌زار

(۹۵) ظاهراً مجموع رباعیات سعدالدین کم نبوده، چنانکه شه‌نعمة الله ولی رباعیات او را شرح کرده، و به نام جواهر الکنوز عرضه کرده است.
(۹۶) کذا فی الاصل.

باخود همی گرست وهمی گفت گوش دار وقتست یار میل کند سوی این دیار
افغان و جوش و ناله برآید زهرکنار خورشیددرحجاب شوداز شعاع یار
تو صبر کن و نوحه مکن باش برقرار تایار برتو بگذرد آنگاه بانگ دار
گوی ای بهارخوبان وی حسن نوبهار دریاب خسته ای حیران و دل فگار[۹۷]
در انتظار وصل مرا بیش ازین مدار رحم آر بردل من بیچاره ای نگار
گفت این سخن به تحفه زمن نیک یاددار هرکس که کردرنج وغم یار اختیار
در وی اثر چگونه کند رنج دور ودار ....

(غزل ۲)

دانی که چه می گویم دانم که نمی دانی چون آیت زیبایان ازلوح نمی خوانی
یامظهرایمانی فی سورة تبیانی هذانبأثانی فیه خبرالبانی
درجمع و پریشانی درسینه و پیشانی سرّیست مسلمانی ازآیت سبحانی
هذاخبرالقاصی هذااثرالدانی فی رؤحک یاجانی فی مجمع اعیانی
درحکمت لقمانی درملک سلیمانی درحالت سلمانی سبحانک سبحانی

(قطعه)

من وجهک نارکل نار فی دارک دارکل داری
حق تو چوجان نگاه دارم تو حق دلم نگاه داری
اسمع کرما حدیث عار قد بار حوی وانت باری
باری بلطافتم نگویی کای کشتهٔ من زعشق زاری
قدبان الیک افتقاری فی عزک ما بقی یساری
آری چه کنم چگونه باشم بی روی تو چون تو روی کاری

---

(۹۷) کذا فی الاصل.

قـد صـــح لکـم بـی انکـساری   نـفـسـی خرجـت عـن اخـتـیـاری
مـــگـــذار مــرا ز دســـت یـــارا   لـطـفـــی کـن و رد مـکـن بـیـاری

(رباعی ۱)

دل گفت که محبوب توگردم بصلات   تـا زنـده شـوم بـوصـل درآب حـیـات
گـفـتـم بـگـذرزحـج وازصوم وزکات   بـامـن نـفـسـی بـرآر خـالـی زجهات

(رباعی ۲)

در چشم من از چشمهٔ حیوان آب است   وزامّ کـتـاب در دلـم صـد باب است
در قـبـلـهٔ حق نه بیت ونه محراب است   درهـر یـک ازآن معجزهٔ انساب است

(رباعی ۳)

این هستی تو هستی هستی دگرست   و ین مستی تو مستی مستی دگرست
رو سر بـگـریـبـان تـفـکـر در کـش   کین دست تو آستین دستی دگرست

(رباعی ٤)

ای قـــدتـومـعـتـدل نـه بـالا ونـه پـسـت   وی چـشـم تـومخمورنه هشیار ونه مست
بـالـجـمله چنانی که چنان می ماند[98]   کس راچوتومحبوب نه بودست ونه هست

(رباعی ۵)

آنم که جهان چون حلقه درمشت منست   و یـن قـوت حق زقـوت پشـت مـنـست
کونین و مکان و هر چه درعالم هست   در قـبـضـهٔ قدرت دو انگشت منست

(رباعی ٦)

هر خوبرخی که هست در دام منست   و یـن کـل وجـود جمله برنام منست
هر چیز که هست آن همه رام منست   شـیـرینی اصل و فرع در کام منست

---

(۹۸) ضبط نفیسی : باید، متن برابر مونس الاحرار، خطی.

(رباعی ۷)

روی چه مهت شهادت جان منست زلف سیهت سواد ارکان منست

نزدیکی و دوری تو در جنت و نار جانا به سرت که کفر و ایمان منست

(رباعی ۸)

می دان بیقین که هم بدو سیر از اوست در کوی قدر شر هم از وخیر از اوست

شور و شغب مسجد و می خانه از و وآشوب و فغان و فتنهٔ دیر از اوست

(رباعی ۹)

اندر دل من درون و بیرون همه اوست اندر تن من جان و دل و خون همه اوست

آنجای چگونه کفر و ایمان گنجد بیچون باشد وجود من چون همه اوست

(رباعی ۱۰)

کارم بنظام نیست تدبیرش چیست بر من شده مشکل ز تو تفسیرش چیست

در خواب ترا بینم و در بیداری در من نگرو بگو که تعبیرش چیست

(رباعی ۱۱) *

این مستی ما ز بادهٔ حمرانیست و ین باده بجز در قدح سودا نیست

تو آمده‌ای که بادهٔ ما ریزی من آن مستم که باده‌ام پیدا نیست

(رباعی ۱۲)

در کل وجود همچو من شاهد نیست در نقطهٔ جان من بجز واحد نیست

از عرش مجید تاثری روح منست جز من بخدا دگر کسی ساجد نیست

(رباعی ۱۳)

بی تو نفسی قرار و آرامم نیست بی نام تو ذات و صنعت و نامم نیست

بی چاشنی تو در جهان کامم نیست بی روی توصبح وزلف توشامم نیست

(رباعی ۱۴)

کس نیست که او شیفتهٔ روی تو نیست سرگشته چومن در شکن موی تو نیست

گویند بهشت جاودان خوش باشد دانم بیقین که خوشتر از روی تو نیست

(رباعی ۱۵)

ای دوست ترابدین‌سخن‌راهی نیست هر چیز که داری بدل آگاهی نیست
امروز اگر در دل توماهی نیست او شب گذرد ترا از آن راهی نیست

(رباعی ۱۶)

زلفت قلم و چشم و رخت لوح و مداد چون بنویسی کشف شود دار معاد
ای جان مرید وای مرید تومراد تو واحد فردو بندگانت‌افراد

(رباعی ۱۷)

ناگاه میان نَفَسم آهی سرد پیدا شد و برداشت زمن لذت و درد
بگذشتم از این و آن و از کون و مکان ناگاه رسیدم به یکی واحد فرد

(رباعی ۱۸)

دل وقت سماع ره به دلدار برد جان را به سرا پردهٔ اسرار برد
این فتنه چومرکبی است مر روح ترا بردارد و خوش به عالم یار برد

(رباعی ۱۹)

باد آمد و بوی وصل جانان آورد وین خسته دل مرا بنوجان آورد
دل گفت که: هی بعد خراب البصره پیراهن یوسف که بکنعان آورد؟

(رباعی ۲۰)

دل دوش همه شب درِ جانان می زد دانی که چه بود نقطه بر جان می زد
با او همه شب سواد حرف از طرفی رکن ابدی بررخ ارکان می زد

(رباعی ۲۱)

ای دوست مرا بگو که حال تو چه شد وآن صورت دوست در خیال تو چه شد
از شکل برون شدی مثال تو چه شد هجران تو بگذشت وصال تو چه شد

(رباعی ۲۲)

گل گفت که رنجور نمی باید بود پژمرده و بی نور نمی باید بود
نزدیک آمد که ما کرانی گیریم این هفته زما دور نمی باید بود

(رباعی ۲۳)

چون شکل بغایت برسد لام شود چون وسوسهٔ نفس که الهام شود
هرخاص که خاصّ ماست گمنام شود[99] چون آیت گشت آنگهی عام شود[100]

(رباعی ۲۴)

وقت است که یار ما به بستان آید سلطان جمال او بمیدان آید
پیدا و نهان در دل و در جان آید کفر همه کافران به ایمان آید

(رباعی ۲۵)

محبوب ترا از تو حیاتی باید مشغول ترا از تو نجاتی باید
گر دوستیت یقین شود در دل اوست او را بوصول تو براتی باید

(رباعی ۲۶)

در جهل چهل درست از ظلمت و نور گر بگشاید حل شودت کل امور
دوری منمای و نیز نزدیک مشو می باش بنزد او نه نزدیک و نه دور

(رباعی ۲۷)

هفتاد و دو ملت اند بر یک سر حرف فی الجمله کسی نه که گشایددرحرف
من نقطهٔ حرف بر سر حرف زدم بگشاد در حرف و شدم بر سر حرف

(رباعی ۲۸)

یک نقطه الف گشت والف جمله حروف در هر حرفی الف باسمی موصوف
چون نقطه تمام گشت و آمد به سخن ظرفی است الف نقطه ازآن چون مظروف

---

(۹۹) ضبط نفیسی: خاص هست گمنام شود، متن برابر ضبط اوراد الاحباب ۲۹۳.

(۱۰۰) « « «: آنگاه چو آیتی شود عام شود، متن برابر ضبط اورادلاحباب ۲۹۳.

(رباعی ٢٩)

بر مرکب عشق اگر سوار آید دل | بر جمله مراد کامگار آید دل
گر دل نبود کجا وطن سازد عشق | ور عشق نباشد بچه کار آید دل

(رباعی ٣٠)

من دوست براستی ترا داشته ام | جز از تو کسی دگر نپنداشته ام
چندان بتومن امید برداشته ام | کافعال توفعل خویش انگاشته ام

(رباعی ٣١)

در دل زفراق خستگیها دارم | در کار زچرخ بستگیها دارم
با این همه غم تو نیز پیمان وفا | مشکن که جز این شکستیها دارم

(رباعی ٣٢)

سلطان عیان در دل فرقان دارم | برگفتهٔ حق حجت و برهان دارم
بر هر رقمی آیت قرآن دارم | از فرق سرم تا به قدم جان دارم

رباعی ٣٣)

از لام دو زلفین تو حالی دارم | وزسین دهان تو زلالی دارم
وزصاد دو چشم تو که صیاد دل است | در دام حرام تو حلالی دارم

(رباعی ٣٤)

در جان و دلم جان دگر می بینم | در وی همه قوت جگر می بینم
از غایت رقت و لطافت که مراست | در نور بصر نار نظر می بینم

(رباعی ٣٥)

ای دوست من از تو هیچ غایب نشوم | در موسم گل ز باده تایب نشوم
در دار قضای حکم تو بی رقمی | از تو برِ تو پیش تو نایب نشوم

(رباعی ٣٦)

حق جان جهان است وجهان جمله بدن | ادراک و لطایف و حواس آمد تن
افلاک وعناصر و موالید اعضا | توحید همین است و دگرها همه فن

(رباعی ۳۷)

بی تو نه بهشت بایدم نه رضوان   نی کوثر و سلسبیل و بحر حیوان
با قهر تو دوزخ است دارِ رضوان   با لطف تو دوزخ همه روح و ریحان

(رباعی ۳۸)

جز از تو کسی یار ندانم ای جان   از بهر تو زنده دم برانم ای جان
باری تو بگو که در میان من و تو   این فتنه و محنت از که دانم ای جان

(رباعی ۳۹)

در هر چه نظر کنم ترا بینم من   در دیدهٔ من تو یی کرا بینم من
جز از تو که باشد کرا بینم من   کی باشد و گر بود چرا بینم من

(رباعی ٤۰)

بشنو تو حدیث شهد و شمع از زرساو   تا جمع شود شهد تو با روغن گاو
زنهار تو آسیا مکن بر سر آو   تا خود نشود آب روان در دلِ ناو

(رباعی ٤۱)

در من نگرد دلم بجوش آید ازو   صبرم برد و بانگ و خروش آید ازو
گر یک سخنی مرا بگوش آید ازو   باشد که دلم باز بهوش آید ازو

(رباعی ٤۲)

ذکریست مرا که بوی جان آید ازو   بوی خوش یار مهربان آید ازو
در وی نفسی گر به بیان آید ازو   کلی رموز درعیان آید ازو

(رباعی ٤۳)

خورشید حقست و هردو عالم سایه   آن سایه که نور باشد آن را مایه
افتاده ز پای ما، و او بر سر ما   ما غایب ازو، او به ما همسایه

(رباعی ٤٤)

بی تو نظری نیست مرا در کاری   در باغ رضای چون تو زیبا یاری

پیدا و نهان روی تو دیدم باری بی روی تو خوش نیامدم گلزاری

(رباعی ٤٥)

این طرفه‌ترست که علت و معلولی هم جان دلیلی و دل مدلولی
با تو سخنی بگویم ار مقبولی ترک همه کن ورنه زخود معزولی

(رباعی ٤٦)

ای بلبل مست چند آواز کنی در عالم عشق چند پرواز کنی
دانم که همی نه آگهی از رخ یار ورنه در صبر همچو من باز کنی

(رباعی ٤٧)

تا چند دلت چو حلقهٔ جیم کنی تسلیم و رضا را سپر بیم کنی
آیا تو که ای تا که رضای تو بود در دست تو چیست تا تو تسلیم کنی

(رباعی ٤٨)

کافر شوی ار زلف نگارم بینی مؤمن شوی ار عارض یارم بینی
در کفر میاویز و در ایمان منگر تا عزت یار و افتقارم بینی[101]

(رباعی ٤٩)

گر جمله جهان بخویش مقرون بینی در کل جهان خدای بیچون بینی
چون کل جهان آینهٔ کل خداست در کل جهان غیر خدا چون بینی

(رباعی ٥٠)

با ضعف بساز تا قوی دست شوی گردِ درنیست گَرْدتا هست شوی
در کاهش جسم کوش تا جان گردی وزدردی عشق نوش تا مست شوی

ظاهراً سعدالدین بیشتر اشعارش را به عربی سروده، و قسمتی از آن

(١٠١) این رباعی را قاضی نورالله شوشتری شرح کرده است. رک: مجالس المؤمنین ج ٢ ص ٧٧.

اشعار را در کتب و مؤلّفات عربی خود جای داده، و نیز در شذرات الذهب اشعاری از او آمده است که جامی به نقل از آن کتاب و کتاب محبوب القلوب ابیات زیر را ذکر کرده است.[۱۰۲]

یا راحة مهجتی و نور البصر استیقظ قلبی بک وقت السحر
ناجیت ضمیر خاطری یا قمری انی انا فیک و انت لی فی نظری

* * *

انت قلبی و انت فیه حبیب ولسقم القلوب انت طبیب
لیس فی قلب من یحبک صدقاً غیر ذکراک حالة یستطیب
انت سقمی و صحتی و شفائی و بک الموت و الحیوة یطیب
و اذا ما نظرت فی تلطف عن فؤادی و اعینی لا تغیب
لک سری و مهجتی وضمیری ساجد شاهد و مالی نصیب

* * * *

همچنان که مذکور شد تصانیف سعدالدین بسیار است، ولی منابع متأخرّ قسمتی از آنها را متذکر شده‌اند. در مراد المریدین[۱۰۳] خواجه غیاث الدین ابوالفتوح هبة الله بن سعدالدین حمّویه بابی به تفصیل در بارهٔ آثار حمویه آمده است به اینقرار:

۱ــ ظهور التوحید فی نور التجرید، تألیف ۹ رمضان ٦٢٦ هـ. ق.
۲ــ الاحصا فی علم الاسماء الحسنی، تألیف رجب ٦٢٦ هـ. ق.
۳ــ اسرار الباری فی نغمات القاری.

---

(۱۰۲) نفحات، ٤٣٠.
(۱۰۳) به نقل فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۳.

٤ــ اجازهٔ به علاء الدین مصری ساخته در مصر بسال ٦٢٨.

٥ــ اسباب الفضل لارباب الفضل، تألیف محرم ٦٢٨ در مقام خلیل.

٦ــ حکمة لقمان فی معالم الانسان، تألیف ذیحجه ٦٢٧.

٧ــ الفتح الموصلی، تألیف شعبان ٦٢٧ در موصل.

٨ــ منار المهلک، تألیف شوال ٦٢٧ در بغداد.

٩ــ شعبة الایمان، تألیف همان سال در بغداد.

١٠ــ اخراج الدرر البحریة تألیف ٦٢٩ در مسجد بغداد.

١١ــ وجدان الام فی شرح اللّهم، تألیف در همانجا و در همان سال.

١٢ــ مجلس الرد فی الحرز و المد، تألیف ٦٢٩ در حریم.

١٣ــ الاشارة فی الاشارة، تألیف ١١شعبان ٦٢٩ در مسجد بغداد.

١٤ــ صباح الخلوة و انفاسها، تألیف ١٢ رجب ٦٣٠ در زاو یه شهر حمص.

١٥ــ عیدالفطر، تألیف ٦٣٠ در قاسیون.

١٦ــ السلطان علی الشیطان، تألیف محرم ٦٣١ در زاو یهٔ شمس الدین رومی در صالحیهٔ دمشق.

١٧ــ کتاب الدعاء عند فتح باب الکعبة، که تألیف آن در قدس در رمضان سال ٦٣٢ آغاز شده، و در ٢٩ همان ماه از همان سال به پایان رسیده است.

١٨ــ التعریف فی معنی الکشف، تألیف صفر ٦٣٩ در دمشق.

١٩ــ التأیید و النصرة، تألیف ٦٣٩ در جاکوره دمشق.

٢٠ــ المقامات النزولیة، تألیف ٦٣٩ در صنعهٔ بعلبک.

۲۱ــ شرح و تعبیر خوابی که در نصیبین در صفر ۶۴۰ بروی رفته است.

۲۲ــ شرح الصاد، تألیف ۶۴۰ در خانقاه جادار تبریز.

۲۳ــ الحاج القاصد، تألیف همان سال در همانجا.

۲۴ــ الجمع بین الانفس و الاعین، تألیف ۶۴۱ در گرجستان گیلان.

۲۵ــ اجازه به قاضی کمال الدین احمد بن العزیز مداعنی در هرات در ۶۴۱.

۲۶ــ اجازه روایت به امام شمس الدین ابوعلی ابن ابی بکر مقری جاجرمی در ماه شوال ۶۴۳.

۲۷ــ اجازه به نجم الدین عثمان بن موفق ادکانی بسال ۶۴۵ در خراسان.

۲۸ــ خلق الجنة فی کشف القبة، تألیف سال ۶۴۶ در الکاباد خراسان.

۲۹ــ نسبة الخرقه للصالح محمد بن زکریا الرازی، تألیف ۶۴۷ در آمل.

۳۰ــ اجازه به امام شرف الدین طبیب جورندی بسال ۶۴۸ در خراسان.

۳۱ــ نسبة الخرقه لشهاب الدین محمد بن محمد بن ماهان سمنانی در سال ۶۴۹ در آمل.

۳۲ــ کتاب الی ابن عم والده صدرالدین ابی الحسن حمویه متوفی ۵۱۷ نوشتهٔ سال ۶۳۳ در مصر.

۳۳ــ در مقدّمه ماریژان موله بر الانسان کامل صفحه ١٤ کتابی به نام الفصول به حمویه نسبت داده شده است.[١٠٤]

٣٤ــ محبوب المحبین و مطلوب الواصلین، یا محبوب الاولیا:[١٠٥] نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس سنا به شمارهٔ ۳۲۵۲ موجود است. بنا به گفته قاضی نوراللّه شوشتری این کتاب مشتمل بر علم حروف و اشارات حروفیه است که حمویه حواله حل آن را به حضرت مهدی کرده است.[١٠٦]

٣٥ــ سجنجل الارواح و نقوش الالواح: از این کتاب نسخه‌های متعدی وجود دارد، یک نسخه در کتابخانهٔ آستان قدس به شماره ١٠٧ موجود است که در ٦٣٠ در شهر حمص کتابت شده است.[١٠٧] این کتاب متضمن تأویلاتی است از آیات قرآن، و تفسیر و شرحی است بر اسماوصفات باری تعالی، و انسان و شیطان، و مشتمل است بر دوایر و جداولی که از رموز و غموض برخوردار است. قسمت دوم سجنجل الارواح شامل اذکار و ادعیه است که بر اساس سور قرآن از آیات قرآن استخراج شده است. بهرهٔ سوم نسخهٔ آستان قدس رساله‌ایست به فارسی و آمیخته به عربی، و مشتمل است بر اذکار و اوراد و اقسام نمازهای مستحب بشیوه عرفانی و با تأویلات صوفیانه.

٣٦ــ سکینة الصالحین فی معرفة قواعد الیقین.[١٠٨]

٣٧ــ قلب المنقلب که صلاح الدین حسن بلغاری عارف مشهور در ٦٧٢ آن را به کرمان برده، و در آنجا به فارسی ترجمه کرده است.[١٠٩]

---

(١٠٤) به نقل فرهنگ ایران زمین ج ١٣ ص ٣٠٥.
(١٠٥) معجم المؤلفین ج ٢ ص ٧٠.
(١٠٦) مجالس المؤمنین ج ٢ ص ٧٦.
(١٠٧) فهرست کتب کتابخانهٔ آستان قدس رضوی ج ٢ ص ٢٦٩.
(١٠٨) ایضاح المکنون ج ٢ ص ١٩.
(١٠٩) تاریخ نظم و نثر در ایران ج ٢ ص ٧٣٤.

۳۸ــ علوم الحقایق و حکم الدقائق که در مجموعة الرسایل در مصر بسال ۱۳۲۸ بچاپ رسیده است.[۱۱۰]

۳۹ــ تحقیق المراتب الخمس للنفس و شرح حدیث «بنی الاسلام علی خمس» که در فهرست کتابخانهٔ مجلس به او نسبت داده شده است.[۱۱۱]

۴۰ــ لطایف التوحید فی غرائب التفرید: رساله ایست مختصر در دو برگ. چند نسخه از این رساله در کتابخانه های جهان موجود است،[۱۱۲] و فیلمهای آن نسخ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شماره های ۱۰۰ و ۱۱۴۲ موجود است.[۱۱۳]

۴۱ــ بحرالمعانی: رساله ایست در تصوف، و به چاپ رسیده است.[۱۱۴]

۴۲ــ ملفوظات سعدالدین که بوسیلهٔ محمدبن احمدبن محمد فراهم آمده است.[۱۱۵]

۴۳ــ علوم الحقیقیّه.

۴۴ــ حقایق الحروف: نسخه‌یی از آن در پاریس ضمیمهٔ مجموعه شماره S.P. 113 موجود است، و فیلم نسخهٔ مزبور در کتابخانهٔ مرکزی تهران به شماره ۹۱۵ هست.[۱۱۶]

---

(۱۱۰) ایضاً همانجا.
(۱۱۱) رک: فرهنگ ایران زمین ج ۱۳ ص ۳۰۶.
(۱۱۲) رک: فهرست نسخه های خطی فارسی ج ۳ ص ۱۳۴۲.
(۱۱۳) فهرست فیلمها ۵۶۸.
(۱۱۴) ایضاً ح المکنون ج ۱ ص ۱۶۶.
(۱۱۵) تاریخ نظم و نثر در ایران ج ۲ ص ۷۲۴.
(۱۱۶) رک: هدیة العارفین ج ۲ ص ۱۲۴، فهرست فیلمها ۵۳۵.

۴۵ــ المرفوع المصنوع فی الجموع المسموع.[۱۱۷]

۴۶ــ سفینة الابرار فی لحج الاسرار.[۱۱۸]

۴۷ــ کتاب الحرف: نسخه‌ای از این رساله در مجموعه شماره S.P.113 پاریس موجود است، و فیلم آن نیز در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۷۶۰ هست.[۱۱۹]

۴۸ــ کلام سعدالدین در تعابیر حروف هجا: به این نام دو نسخه در فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی معرفی شده است.[۱۲۰] آقای دانش پژوه در یک مورد گفته است: ظاهراً شرحی است بر اقوال او، تألیف یکی از مریدان وی. نگارنده می گوید باید هر دو نسخه بررسی شود، و وجوه افتراق یا اشتراک نموده شود.

۴۹ــ کلمات حمُّویه: رساله ایست آمیخته به نظم، نسخه ای از آن به شماره ۱۲۶ در کتابخانهٔ مجلس موجود است.

۵۰ــ ادعیه سعدالدین حمُّویه: نسخه ای از آن ضمیمه مجموعهٔ شماره ۴۸۱۹ ایا صوفیه موجود است، و فیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی به شماره ۱۳۱ هست.[۱۲۱]

۵۱ــ المصباح فی التصوف: همین رساله است که در دست آن خوانندهٔ ارجمند می باشد. از این رساله دو نسخه ضمیمهٔ مجموعهٔ شماره ۳۸۳۲ درایا صوفیه موجود است. هر دو نسخه در سال ۸۶۶ هـ. ق در دمشق بوسیله

(۱۱۷) هدیة العارفین ج ۲ ص ۱۲۴.

(۱۱۸) ایضاً، همانجا.

(۱۱۹) فهرست فیلمها ۵۳۵.

(۱۲۰) ایضاً ۴۱۲، ۴۴۱.

(۱۲۱) فهرست فیلمها ۴۱۷.

محمود الکاتب الجیلانی الفومنی کتابت شده است. این رساله هفتاد و دو برگ ۱۵ سطری مجموعهٔ مزبور را در برگرفته است، که از برگ ۲۵۰ شروع و به برگ ۳۲۲ ختم می‌شود. متن حاضر از روی دو نسخهٔ فوق الذکر تصحیح شده، و عناوین داخل متن از مصحح است. در پایان از دوست گرانمایه آقای دکتر علی رواقی تشکر می‌کنم بخاطر اینکه بخواهش بنده عکس نسخهٔ مزبور را تهیه کردند، و از همکار ارجمندم آقای عرفانیان متشکرم که با حوصلهٔ تمام متن مصححهٔ منِ بنده را مطالعه کردند، و در دو مورد یادداشتهایی به بنده دادند که به اسم خود ایشان در تعلیقات آورده‌ام. و الحمدلله اولاً و آخراً.

مشهد، ۲۵ــ ۶ــ ۶۱ هجری شمسی

نجیب مایل هروی

العالمين سعد الملة والشريعة والطريقة
والحقيقة والدنيا والدين الحموي
انار الله برهانه وجعل في فراديس
الاعلى مكانه على يد العبد الفقير
المذنب المحتاج الى رحمة ربه الغني
محمود الكاتب الجيلاني القونوي
بدمشق المحروسة سنة ست وستين
وثمانمائه حامدا لله تعالى ومصليا
ومسلما على نبيه محمد صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وخلفائه الراشدين
وسلم تسليما كثيرا كثيرا

آغاز نسخهٔ المصباح فی التصوف

رسالة المصباح

بسم الله تيمنا بذكره الأعلى
هو العالم العلام العليم ذو الفضل الشامل
والكرم العميم لطفه تام وخلقه عظيم عين
وجوده قديم وغير ذاته عديم تجلى بجلاله على
اهل الجحيم وبجماله على اهل النعيم مظهره جسم
وبا ومبهم وفا وبعيسى كليم وسليم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عيسى بن مريم
اسلمته امه الى الكتاب ليتعلم فقال له
المعلم اكتب فقال ما اكتب قال
بسم الله الرحمن الرحيم

انجام نسخه المصباح فی التصوف

الْمِصْبَاح فِي ٱلتَّصُّوف
(متن)

رسالة المصباح

بسم اللّهِ تيمُّناً بِذِكره الأعلى هوالعالم العليم العلاّم العليم ذوالفضل الشامل و الكرم العميم، لطفه تام و خلقه عظيم، عين وجوده قديم وغير ذاته عديم، تجلّى بجلاله على اهل الجحيم وبجماله على اهل النّعيم، مظهره جيم وبأوميم وفا وبعنى كليم وسليم. قال رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وسلم، اِنّ عيسى بن مريم اسلَمتْهُ امّهُ الى الكتّاب لتعَلّمه فقالَ لَهُ المُعلّم اكْتُبْ؛ فقال ما اكتُبَ. قال بسم اللّهِ الرَّحمن الرّحيم ۱۰

[۱-ر]فقال له عيسى ما بسم اللّه. فقال المعلّم لا آدرى، فقال له عيسى، صلوات اللّه عليه، الباء بها اللّه، والسين سناؤه، والميم ملكه واللّه اله الهة الرحمن رحمن الدنيا والرحيم رحيم الآخرة.

وقال رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وسلّم، لِكلّ حرفٍ ظهرٌ وبطنٌ وحدٌّ ومَطلَعٌ.

وقال على بن ابى طالب، رضى اللّه عنه، العِلمُ نُقطةٌ كثّرها الجاهلون.

مصباح: ۱۵

اندراقسام نقطه وحروف وتأويل آنها:

بدان اى عاقلِ فاضل، واى[۱] قابلِ مقبل كه: نقطه سه گونه[۲] است يكى اسوديّه، و يكى بياضيّه، و يكى احمريّه. اسوديّه اشارت است به ذات، و بياضيّه به صفات، واحمريّه به خلق. و همچنين اشارت است به سمع و بصر و نطق و روح اللّه و روح القدس و روح الامين و نفس واحده و واخذه و واجده، ۲۰

(۱) اصل: وى. (۲) «گونه» در اصل نبود.

و به الهیّت و نبوّت و ولایت، و به آدم و حوّا و اولاد. و نقطهٔ حقیقی اصلی یکی است و اینها که [۱- پ] گفته شد مراتب او اند، و محلّ ظهورِ نورِ حضور وی اند، و اوست که بصنوف حروف در می آید از برای کشوف. اوّل مظهرِ او در حروف «الف» است، و الف را چهارحدّاست، و آن اوّل است و آخر و ظاهر و باطن؛ و چهار رکن دارد: و آن شکل است و مثال و صورت و هیأت؛ ۵ و چهار مظهر دارد: و آن تراب است و مأ و ریح و نار. و این را عناصرخوانند و آن را نواظر. و چهار جوهر در باطن عناصر نهاده اند که آن روح است و نفس و عقل و قلب. و چهار مُلک در باطن نواظر نهاده اند و آن فردیّت است و صمدیّت و تنزیه و تقدیس، و چهار حجاب بر نواظر و عناصر نهاده اند و آن حرص است و بخل و امل و کبر، هرگه که از اینها به کنار روند، آنها در میان ۱۰ آیند. از الف آنچه پیداست شکل خوانند، و استقامت در وی را[۱] هیأت خوانند، و مناسبت میان اوّل و آخر و ظاهر و باطن را[۲] صورت گویند [۲- ر] و آن که این الف بدان الف می ماند،آن را[۳] مثال خوانند. و اوّل الف را مطلع خوانند و آخرش را حدّ خوانند، و آنچه می بینند ظاهر خوانند[۴] و آنچه مرادِ واضع است از شکل الف، باطن خوانند. ۱۵

اکنون بدان که فتحه اشارت است باالله، و کسره به آله، و ضمّه به امّ الکتاب؛ و همچنین اشارت است به: اِنّی اَنَا اللّه[۵]، و نقطه از برای تمییز است و اعراب از برای تفصیل و تفهیم و تعیین و تبیین، و تعدی از کلمه ای به کلمه ای[۶] و از باطن به ظاهر.

---

(۱) اصل: «را» ندارد.
(۲) «را» در اصل نبود.
(۳) اصل: «آن را» نبود.
(۴) اصل: «خوانند» نبود.
(۵) سورة القصص / آیه ۳۰
(۶) اصل: کلمه بکلمه.

مصباح:

اندر تحوّل حروف و اشاره به تطور تخلیق:

اکنون بدان که اوّل منزلِ نقطه «الف» بود که در امتداد آمد شکل «الف» پیدا شد. پس «الف» به «با» آمد تا بانی در بنا پیدا شود، و عرض ارض «الف» در فرض «با» پدید آید، و با بر بساط[1] بسط الف کند، و بیان روحی و برهان عقلی یدِ بیضا نماید. بعد از آن به «تا» آمد که حرف تبیان است تا تبیین و تغرید و تجرید وتوحید، و تعیّنات ذات با توحید کشد، و تکثیر را با تفرید [۲-پ] آورد، و در تابوت ناسوت سکینهٔ قدس لاهوت پیدا گرداند. السکینة معنی من مجموع صفات العبد، و در سفینهٔ نوح روح را جلوه دهد. همچنان که نوح را سفینه بود در عالمِ حسیّ، روح را هم سفینه بود در عالمِ قدسی. و به «ثا» آمد که حرف ثوران است تا حشر اجساد صُوَر و اشکال کند، و بعث ارواح معانی و نشر کلمات ربّانی و اعادت ارواح و اشباح و اثبات نفوس دهد با خالق مسا و صباح.

و به «جیم» آمد که حرف جمال است و جلال، تا پیدا کند سرّ جنّت و جحیم که آن صفات است و معانی و ذوات است و جواهر، و مجمل و تفصیل قهر است و لطف، و بُعد است و قرب و نار و نور، و معروف و مکنون و معلوم.

و به «حا» آمد که آن حرف حق است و حیّ و حیات و حرکت، و به «خا» آمد که آن خیر است و خِبْرت، تا خاصیت پدید آورد، و به «دال» آمد که آن دولت است و دوام و دارِ دنیا و دارالسّلام، و به «ذال» آمد که آن ذکر است [۳-ر] و ذاکر و مذکور و ذهاب صور در معنی، و به «را» آمد که

(۱) کلمهٔ مزبور بدرستی خوانده نشد «بسا» نیز خوانده می‌شود. ظاهراً «بساط» بوده، و «ط» را کاتب سهواً انداخته است.

روح است که وی روان است در ابدان، و رحمت است برجملهٔ خلقان، و ربّ است و رحمن و رحیم و روشن [کننده] نور قلوب و صدور. و به «زا» آمد که زوجیّت و زواید حقیقی و زُوادَهٔ را هست. و به «سین» آمد که سواد اعظم است و سدرهٔ منتهی است،و سنای ممدود و سنای قرب و سبحات وجه و ستّت و سلطنت و سعادت و سیادت[1] و سخاوت. و به «شین» آمد که شوق است و شراب طهور و شقاوت. و به «صاد» آمد که صبر است و صراط است و صور است و صَمْت است وصدق صادق است. و به «ضاد» آمد که ضیا است از برای اهل حضور، و ضرر از برای اهل بهتان و زور. و به «طا» آمد که طهارت است و طهور است و طور است و طرف راه رو ست[2] الی اللّه الغفور. و به «ظا» آمد که ظل غمام است از برای اِتْیان اللّه، تعالی، و ظِلّ ظلیل است. [۳-پ] و به «عین» آمد که علم است و عمل است و عرش و عزّت و عظمت و علوی و عین الیقین. و به «غین» آمد که غیب و غفران و غافر و غفور و غفّار و غَلْیه و غلمان است. و به «فا» آمد که فهم است و فطنت و فطرت و فکرت و فوقیّت و فاطریّت و فردوس و فرش انبیا و فراست و فرقان و فراق و فرار از غیر و فقر و فردیّت. و به «قاف» آمد که قوّت است و قدرت و قرار و قول و قیام و قدم[و] قرّة العین و قرآن. و به «کاف» آمد که حرف کون است و کن و کسوت و کنه و کتاب و کلمات و کشف و کلام و کمالات. و به «لام» آمد که لوح است و لقا و لبّ. و به «میم» آمد که مکتوب است و معلوم و معرفت و مرآت ومحبّ و محبوب و مطلوب و مقصود و معبود و موجود و مرید و ملک و ملکوت و مالک و ملک و مختار و مقام و محمود و مشهود و مبتدا و منتها . و به «نون» [۴-ر] آمد که آن نور است و نبوّت و نبی عظیم. و به

(۱) اصل: سیادت.

(۲) اصل: بدوست.

«واو» آمد که آن ولایت است و ولا و ولی و وجه. و به «ها» آمد که [آن هوّیت است و هیبت.][1] و به «لام الف» [آمد] و آن اشارت است به معانقهٔ دو الف: که آن ابتدای انبیاست که آدم است و انتهای انبیا [است] که محمّد است، علیهما السلام، و آدم محلّ تجمع معانی بود و اخلاق. و به «یا» آمد که حرف یقین است و ینبوع حکمت و یمین و یسار، و حکمت بدین دو ۵ موجود است. زیرا یا مرکّب است از دو دال، و آن دو دال اشارت است به بدین.

مصباح

اندراینکه الف درهمهٔ حروف موجوداست:

اکنون بدان که از «با» تا به «یا» جملهٔ حروف صورتِ بسط ذات ۱۰ الف اند، و در هر حرفی الف موجود است و مضمر، هم بمعنی و هم به لفظ. پس همه از «الف» پیدا شدند، و «الف» در همه موجود است، و در همه است و بیرون از همه، و این مجموع اوست، و این مجمع است همه مَظْهر او اند، و او مُظْهر همه، [همه] مبانی او اند [۴-پ] و او بانی همهٔ حرفها. انهار عین بحرِ حیات اند، و انوار اسرار آلهی را مشکات و حجاب اند و نقاب بروی ۱۵ معانی، همچون شکل آدم بر جوهر انسانی و جوهر انسانی بر سرّ سبحانی و رحمانی و سلطانی، همچون پوست بر مغزِ نور و جوز، تاز پوست در نگذری[2]، به دوست نرسی. حروف عروق «الف» اند، و معنی «الف» بر مثال روح در حروف روان [است]، و شکل «الف» همچون جسم و جسد انسان [است]، «الف» گنج است و حروف طلسمات، «الف» آبِ حیات است و حروف ۲۰

(۱) در اصل عبارت بین [ ] نبود ظاهراً افتادگی داشت و مصحح بظن قریب باحتمال با قیاس بمعنی آن را افزود.

(۲) نگدری= نگذری.

ظلمات، «الف» سرّ استقامت است در کلّ اشیاء و صراط مستقیم هم ذات اوست که بر متن جهنم اشارت است. «جیم»[1] به جاه، و «ها» به هوی، و «نون» به نفس، و «میم» به مال و میل بغیرحق، عزّ و جلّ، هر که از این درگدشت[2] بر صراط بگدشت.[3] و در حدیث نبوّی است، علیه الصلوة و السّلام، که: «طول صراط پانزده هزار سال راه است پنج هزار سال صعود و ۵ پنج هزار سال نزول [۵- ر] و پنج هزار سال مستوی، تیزتر از شمشیر و باریکتر از موی، و گرم‌تر از آتش، و بر وی نگدرد[4] الاّ کسی که از هیبتِ حق نزار و باریک میان شده است.

اکنون بدان که صراط[5] ممتدّ است از صورتِ ربوبیّت تا صورت الوهیّت، و از صورت خلق تا حق. و هر یکی را از بنی آدم صورتی و تقدیری[6] ۱۰ است در ربوبیّت، و صورتی و تقدیری است در عبودیّت، و صورت او در ربوبیّت حق است، و صورت [او] در عبودیّت خلق است، و صراط حقیقت صفت است که آن صفت ذات است، و آن صفت قریب است متقدّم از کمال ذات بکمال وجود، و از بواطن بظواهر، و از بواطنِ بواطن به ظواهرِ ظواهر. پس نقصان و کمالِ صفت بحسب اشتراک ذات است میان دو ۱۵ صورت که در حق و خلق و ربوبیّت و عبودیّت [اشتراک] دارد و بحسب اشتراک ناقص و کامل می‌شود.

پس بنابراین [۵- پ] مقدّمه که یاد کرده شد، عبودیّت هر کس بر صراط صفت اوست از صورت خلقیّت و عبودیّت صورت که دارد در ربوبیّت

---

(۱) اصل: ج.
(۲) گدشت= گذشت.
(۳) بگدشت= بگذشت.
(۴) نگدرد= نگذرد.
(۵) اصل: صراط است ممتد است.
(۶) ال: تقدری

و حقیقت، اگر صفت او کامل بُوَد[1]، جواز بر صراط در غایت سهولت و یُسْر باشد، واگر صفت ناقص باشد، جواز بر صراط در غایت صعوبت و عُسْر باشد. جایز از صورتی بصورتی بر صراط جایز است از ربوبیّت به الوهیّت بر صفت خویش، از برای آن که صراط طریقی است ممتّد از ربوبیّت به الوهیّت بر صفت ابدان که صفت وعای یقین است و خلق وِعای دین است، و جملهٔ صفات محموده صفت یقین است و صفت قایم است به یقین، و سکینه در سفینهٔ یقین پدید آید، و سفینه در تابوت ناسوت پیدا شود بصفت ملکوت و جبروت از حضرت قدس لاهوت. یقین عبارت است از نزول قوّت [٦–ر] آلهی که به آن قوّت بهر چه در امکان گنجد از اکوان و الوان، و عوارف وعرفان و جواهر اعیان و معروف و مصروف، و مکشوف و مستور، و مسطور و منشور و مکتوب، و منقول و معقول، و معلوم و مجهول، و ظاهر و باطن، و اوّل وآخر، و نار و نور، و مجمل و تفصیل، و اشغال و تعطیل، و نوم و یقظت، و طاعت و معصیت، و آدم و ابلیس، وتقدیس و تدنیس، و کابوس و ناموس، و خروس و طاوس، وجِبْت و طاغوت، و هاروت و ماروت، و پیر و کبیر، و فقیر و امیر، و سلطان و وزیر، حقیقت اینها کماهی ادراک کند. زیرا که یقین دو «یا» است و «قاف» و «نون». یک «یا» اشارت است به یمین که درک جملهٔ معروفات می کند بدان، و یک «یا» اشارت است به یسار که جملهٔ منکورات وی ادراک کند، و «قاف» اشارت است به قوّت دراکیّت و قدر فعالیَّت. و «نون» به نور که ظاهر است در نفس [٦–پ] خود و مظهر است غیر خود را.

(١) اصل: کامل است و جواز.

مصباح:

اندرتأویل خضروظلمات:

و آن که شنیده [ای] که عین حیاتی هست درظلمات که خضرداخل آن ظلمت شد، و واحد عین حیات گشت. آن عین حیات هم یقین است که منزل سالکان اوّلین و آخرین است. «خا»ی خضراشارت است به خطّ اِستوا که آن را قول نباشد. و«ظاء»اشارت است به ضبط کلّ اشیای مختلفه و متباینه. و «را» اشارت است به ربط کلّ امور. هر که را این معنی حاصل شد، ثابت است درعین حیات، و قابل معانی است از شش جهات، و از دریچه های پنج حواس بیرون می نگرند بدرون هفت دوزخ و هشت بهشت و نه فلک، و درِ ملک و ملکوت را مشاهده می کنند، و درِ ملکوت و جبروت را مشاهده می کنند. و درمیان این و آن مدرک قدس لاهوت می شود.

مصباح:

اشاره به ترک تعیّنات جهات:

و آن که شنیده ای که خضر هر نمازی در مقامی دیگر می گزارد؛ وقتی به مسجد حرام، وقتی در مسجد اقصی، و هر نمازی بمقام شریف، آن است [۷ – ر] که وی بحقیقت مواصلت رسیده است[۱]، و از تعیّنات جهات بیرون رفته، و وصف دوام وخلود بر وی مقرّر گشته، و سرّ این کلمه که [گفته اند] «هو الجمیع فی الجمیع» دریافته. چنان که می فرماید که: «فَاَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ اللّهِ[۲] و این چنین نفس مقدّس را حاجت نبود[۳] به انتقال ازمکانی

(۱) اصل: که بیده است.

(۲) بقره آیه ۱۱۵. همهٔ آیه چنین است: «وللّهِ المشرِقُ والمغرِبُ فاینما تولوا فثم وَجْهُ اللّه اِنَّ اللّه واسِعٌ عَلیمٌ».

(۳) اصل: نبود که.

بمکانی، و ازشخصی بشخصی حیث هوفالحقّ دینه و لسانه و یقینه و الحقیقة قرینه و قلبه امینه.

اکنون چون شنیدی که وصف ذاتِ خضر حقیقی [چنین است]، خضرِ رونده باش در معنی، نه خضرِ دونده در صورت، تا به نورِ معرفت در ظلمت اشکال و صُوَر در شوی، و به آبِ حیات جاودانی پَیْ بَری که آن حیاتِ حق ۵ است، عزّ اسمه، و ظلمات خَلق. نقطه از «خا» بر دار، و «لام» را از میان «خا»، و «قاف» و «حا» و «نون» و نقطه را با «لام» جمع کن تا حجابِ لن [۷- پ] مرتفع شود، و «لن نک» گردد، ظهور حق از خفای خلق پدید آید حیات و قدرت ظاهر شود، و حیرت و عجز ناپیدا شود، موسی کلیم بر طورِ طهارت مستوی گردد، ساحران واجد و واحد شوند، و ماجد را ساجد گردند. ۱۰ میل فرعون به ما سواه سیل شد، و موجب وَ یْل گشت، لاجرم میلش در دیده کشیدند تا از دیدن حق کور شد، و دور گشت. و نیل کلیم اللّه نیل شد تا فاقد غیر شد، و واحد عین گشت، و ثعبان بیان به سر لسانش حاضر گشت، و صاحب یدِ بیضا [شد]، و از سغیب غیب شرابِ شوق و شفا [سرکشید] و علم و یقین و بیان حاصل کرد[1]، و دخترِ بکرِ [معنی] را، که در صورتِ کفر نهاده ۱۵ بودند، بفکر استخراج کرد، واز سحرهٔ حروف که موجب کشوف بود، ندای «اِنّی اَنَا اَللّه»[2] بواسطهٔ نار شنید. زیرا که نار مُضیء است، و مُحْرِق، و احراق و اشراق صفت اوست [۸- ر] احراق از برای خفای غیر و اشراق از برای ظهور عین. «الف» نار چون به «واو» مبدّل گردد نار، نور شود، و نور جامع نبوّت و ولایت و ربوبیّت گردد. ارض ذات بسمای صفات رسد. زمین ۲۰

(۱) اصل: گردد.

(۲) سورة القصص آیة ۳۰.

آسمان گردد، و آسمان زمین، دوری از میان برخیزد، یگانگی در کنار آید نه کنار ماند و نه میان، وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ [بِنُورِ] رَبِّهَا[1] این معنی باشد الف میان «نون» و «ری» نار ارادتِ نفسِ انسانی است. چون ارادات بعدم رود[2] «واو» وجود در کسوت «واو» ولایت ظاهر گردد، نار نور شود، تفصیل مجملات منکشف گردد و خفایای زو یا روشن گردد. زیرا که نار ظاهر است در نفس خود، و مُظهِر است مر غیر را، و چون ناپیدا، پیدا شود غَیْرِ عَیْن شود، و شَیْن زَیْن گردد، و غِطا عَطا شود، و حجاب میان غِطا و عَطا نقطه است، آن نقطه از برای تمییز غِطا است از عَطا، و آن نقطهٔ نفس [۸-پ] امّاره ات چون از میان برخاست، غِطا عَطا شود، و در حقیقت نه غطا باشد، و نه عطا، و نه غیر باشد و نه عین. زیرا که عطا کسی دهد، و به کسی دهند، و چیزی دهند. و این سه چیز عین شرک است، و تفرقه در جمع وحدت و کثرت نباشد «وَحْدَهُ لاَ شَرِیکَ لَه» در این مقام باشد، و مقام هم تعیّن است، وحدت نباشد الاّ در عبارت چنین اشارت می شود، و عادت مردمان آن است که دایماً نفی چیزی می کنند به اثبات چیزی، و این عین شرک است زیرا که یکی بیش نیست، و چون یکی باشد یکی را چون نفی کنند، و اگر نفی کند، خود را نفی کرده باشد، و از دایرهٔ توحید بیرون رفته باشد، و در دَیْرِ شرک[3] داخل شده. پس در نفس وحدت کثرت محال است، و هر چه بینی جز وحدت خیال است. اگر میل کنی بطرف جبروت در دوزخ افتی، و اگر میل کنی بطرف ملکوت در بهشت افتی، و اگر میل نکنی بطرفین، و بر خطّ استوی ثابت شوی، مستوی گردی [۹-ر] و به سرّ قدس لاهوت رسی.

(۱) زمر ٦٩ . اصل: بر بها.

(۲) اصل: رفت.

(۳) اصل: شرکت.

بدان که الف را سه کنی است: الف ابتدا، و الف وصل، و الف قطع. الفِ ابتدا طالع است، و الف وصل نازل، و الف قطع مستوی. پس صراط مستقیم که صراطِ انبیا است صرف توحید است، و وحدت بر الف ابتدا است، و صراط مستقیم[1] صراطِ اولیاست که محض تقدیس و تنزیه است، و بر الف وصل است، و صراطِ عزیز حمید که شهادت است بر الف ۵ قطع است. پس طلوع طیّ اشیاست الی الجملة الکلیّة، و نزول تفصیل آن جمله است، و استوی آن یقین است که نازل و قاطع است میان طلوع و نزول.

مصباح:

اندرتأویل طین:

پس بنابراین معنی که تقریر کرده شد، بیافرید انسان را از طین، و ۱۰ «طای» طین اشارت است به طلوع، و «نون» به نزول. و «یا» به یقین که واقع است میان طلوع و نزول، و به نسبت با حقیقت صراط ذات است و صفات خَلْق، و به نسبت با حقّ [۹-پ] حقیقت که مضاف به خلقیّت سمع است و بصر، و علم نزول سمع از ذات است، و صعود بصر از صفات [است]، و وقوع علم از حقیقت خَلْق. ۱۵

مصباح:

اندرتأویل قلم:

بدان که نقطه وجودی است، و الف ذاتی است، و حروف صفاتی، و اعراب خلقی. بدان که قلم سه حرف است: «قاف» و «لام» و «میم». «قاف» اشارت است به قلم، و «لام» به لوح، و «میم» به ملکوت صفات. و ۲۰ حقیقتِ لوح پیش از مکتوب [بود.] زیرا که مکتوب قایم است به لوح.

(۱) اصل: سوی.

بدان که ممیزّ میان حروف و اقوال نقطه است همچون شکل «با» و «تا» و «ثا» که هر یکی را بواسطه‌ای می توان دانست. چون یکی را یک نقطه بزیر نهادی «ب» می گویند، و چون دو [نقطه] بر سر نهادی «ت» می گویند، و چون سه نقطه بر سر نهادی«ث»می گویند. اکنون [بدان که] فعل واسطهٔ ظهور فاعل است، و آن فعل از فاعل همچنان است که نقطه از حروف. اگر چنان که صد کس در مقامی حاضر شوند، و همه ساکن باشند و ساکت، هیچ کس نداند که ایشان چه [۱۰- ر] صنعت دارند، یا چه علم دارند: چون در نطق آیند به فعل معلوم شود که هر یکی از کدام مقام می جنبند. پس قول و فعل مَبْنی شد از قوآل و فعآل و الوان بر اکوان، همچنین کونها از لونها هر یک ممتاز می شوند، و بعضی از اکوان همچون مشک و عود و عنبر و کبابه[1] و غیره از فواکه و اثمار و ازهار و رایح ممتاز می شوند. پس صورت امتیاز بسبب اشکال مختلف بسیار شد اکوان ممیّز شد میان الوان مختلفه بصر و سمع، و میان اقوال مختلفه، و شم میان بو یها، و ذَوْق میان طعمها، و لَمْس میان گرمیها و سردیها و نرمیها و درشتیها. و این صورتها و شکلها اِنْباء می کنند از حقیقت خود، و هر یکی بمثابت حرفی اند، و هر حرف ظرف معانی است، و حقیقت همه نفس کلّی است که متشکلّ شده است به اشکال علویّات و سفلیّات، و مرتبهٔ دوم ذات است [۱۰- پ] و عالِم و عالَم است، و فرق میان عالِم و عالَم خفض است و نصب، و عالَم صورت بسط عالِم است. عالَم مظهر است، و عالِم مضمر در عالَم، اکنون عالِم مضمر است در عالَم. بشنو و بدان و ببین. از ظلمات تشکّلات حروف عالم بگدر[2]، تا به

(۱) اصل: کتاب، رک به تعلیقات.
(۲) بگدر= بگذر.

انوارِاسرار کشوفِ عـالـمِ حقیقی رسـی، و عین حیات حقیقی دریابی، و آن عین حقیقت یقین است که مجمع حیّ و قیوّم است.

مصباح:

اندرتأویل یقین:

در این مقام «یای» اوّل از یقین اشارت است به حیّ، و «قاف» به قـیوّم، و «یـای» آخرین به ینبوع حکمت، و «نون» به نبوّت. و «حای» حیّ اشارت است به روح، و«یا»به یدِتخلیق آدم، و اشکال عالم از حکمتِ ید بود و هست و باشد. و احیای ایشان از روح و قرار و قیام و قوّت و قدرت از قیوّم. و از «قاف» قیوّم و «حای» حیّ ظهور حق مطلق است که واجب الوجود است و باقی به بقای خود [است.] وایـن مجموع سرّ کلمهٔ اللّه است [۱۱-ر] که به اسم حیّ و قیوّم درآمده است و ترکیب شکل کلمهٔ «اِنّی آنا»[1] است. زیرا که «اِنّـی آنـا»[2] سه الـف اسـت و دو «نـون». چون هـر سـه «الف» بهم متصل شوند، و دو «نون» سر بهم باز آورند «اللّه» پیدا شود.

مصباح:

اندرتأویل حروف کلمهٔ اللّه:

اکـنون بـشـنو حـدیـث کلمهٔ اللّه [را]. «الف» اللّه اشارت است به ابتدای کلّ اشیأ، و «ها» بانتهای کلّ اشیاء، و «لام» اشارت است به جلال. و اکوان مـخـتـلف در بطن مادر مُرَبّی می شود تا آن وقت که از مضیقِ ظلمتِ رَحِم بفضای صحرای نور عالم در آید. و کلمهٔ حرف فَرْج مشتمل است بر چند از آن معانی، و صورت و کلمات اوّل فرج است بعد از آن جوف است. مخرج

(۱) انّی انا اللّه رب العالمین. قصص /آیه ۳۰.

وجود انسانی از ظلمت حرف رحم طالع می‌شود که صبح اصلی و شمسِ ایقان و قمرِ قرآن[1] و کواکبِ فرقان وی است تا گمان نبری، و خطا ننگری بسخنِ صادقان که اگرچه ظاهر کلمه منکور باشد امّا باطن کلمه معروف باشد، و ذَکَر و فَرْج در کلام‌الله [۱۱ـ پ] مذکور است و مشهور، و قدس لاهوتی بدین ناطق. اگر ناسوت نیز بر موافقت لاهوت ذکرِ ذَکَر کند که شکل «الفی» دارد، و فَرْج که شکل «میم» دارد هیچ زیان ندارد. «الف» با «میم» آبِ زندگانی است کتاب «کاف» از «میم» است آغاز، اگر رمز این نشناسی، ندانی حدیث چوب با خایسک و با گاز. همچنان که آهنِ سرد و سیاه و سخت چو در آتش می‌نهی، گرم و سرخ ونرم می‌شود پس از آن به گازش می گیرند، و بر سندانش می نهند، و خایسکش بر سر می‌زنند، و مدّور می گردانند تا بوقتی که آیینه می‌شود، و محلّ عکس می گردد. آن بواسطه چوب است که دستهٔ خایسک است که اگر آن نباشد خایسک حرکت نتواند کرد. پس همچنان که آهن بواسطهٔ این آلتها آیینه می‌شود [و] عکسهای نقشها می نماید. نطفه نیز بواسطهٔ حرکت انسانی شخصی می گردد، و قلبِ او آیینهٔ جهان نما می‌شود، و هرچه [۱۲ـ ر] در وجود ذهنی و خارجی نقش است در وی پدید می آید، و او مفسّرِ آن می‌شود، و بیان می کند، و سرّ آن را بعیان می آرد.

و آن که شنیده [ای] که بر منارهٔ سکندریه آیینهٔ جهان نما بود، و هر وقتی که در جزایر بیگانگان شکل برانگیختندی، و استعداد راست کردندی، و قصد آن کردندی که بیایند، و اسکندریه فرو گیرند، و تصرف آغاز کنند، و مُلک بگیرند، عکسِ حرکاتِ ایشان در آیینه پدید آمدی. ناظران و حاضران

---

(۱) اصل: قمرو قرآن.

آن را دریافتندی، و خبر به اهل بَلَد رسانیدندی. مردمان می‌شنیدندی، و بدفع آن قیام می‌نمودندی. بحقیقت آن مناره قالب انسان است، و آن آیینه، هر آیینه، قلبِ انسان است که در جوفِ قالب نهاده آمده است. وقتی که نفس امّاره جنود ابالسه و شیاطین، که آن وسواس و هواجس نامعلوم و منکور و مجهول است، بر انگیزد، و ولایت فرو گیرند، و اِغرا و فضول آغاز کنند، و ظلمت و کفر و شرک پدید [۱۲-پ] آورند. هر عمل که دیده به آن بند است لشکر انوار علوم بر انگیزاند، تا به نورِ علم لشکرِ ظلماتِ جهل را منهزم گرداند، و به تیغ عدل گردن ظلم را بزند، و به فکر پردهٔ کفر را بدَرَد، و لشکرِ شرک را به توحید رساند، و منکور را منشور و مسطور و معروف و مکشوف گرداند، و اعوجاج را به استقامت رساند، و مجملاتِ جهلات را به فضای صحرای عالمِ تفصیل رساند، و برّ حیرت را به بحرِ حیات مبدّل گرداند، و اسفل را به اعلی رساند بر قیام روح شود. در این مقام، صفوف ملایکه کلمات شود، و الهام و موت اوثان و فوت اصنام و ظهور ملک عالم علیم علاّم، واز شرق رأس انسان تا بغربِ قدم هیچ خفایا در زوایا نماند، و اکمه‌های کفرو اعوجاج[۱] جهل عین ایمان و ایقان و علم و عرفان شود، و باطن این آیت ظاهر شود که فرموده است: [فَیَذرُها] قاعاً صَفصَفاً لاَ تَرَی فِیها عِوجاً وَلاَ اَمتاً.[۲] بوی حق بَدَمَد، و یک رنگی [۱۳-ر] پیدا شود. و سرّ توحید از هر گریبانی سر برآورد، و کلمهٔ «وَحْدَهُ لاَ شَریک لَه» بر هر لسانی جاری شود، و در هر جنّاتی ساری و مقصور شود، بر هر صورتی باری فارغ شود. هر کسی را از اثر نوری و ناری بگفتم. با تو سرّ قیامت، و تبدیل ارض [گفتم] اگر تو مرد کاری، و خفته نیی [و] بیداری، هر چه گفته‌اند صادقان آن را بشنو، و تأمّل کن، و از صورت او بگذر، و قصد

(۱) اصل: اعواج.

(۲) سوره طه آیهٔ ۱۰۶.

معنی کن، تا بت پرست نباشی، و عاکف اصنام نگردی، و در دام نمانی که خام شوی، و از پختگان بازمانی.

و صور و اشکال موجب انقطاع و خیال اند، و علم و معانی واسطهٔ دوام، و اتصال اند به محوّل احوال، آن محول که اوراست جلال و جمال و مشاهدهٔ کمال، و تجلّی جلال بر عالم جبروت است، و تجلّی جمال در عالم ملک، و تجلّی کمال از قدس لاهوت. و سرّ این هر سه ببین در سرّ ناسوت. لاهوت باطن ناسوت است و ناسوت ظاهر لاهوت. وقتی [بد] انی تو این سرّ که کافر شوی [۱۳ـ پ] به جِبْت و طاغوت، ومیابی آن آب که هست در بیرِ هاروت و ماروت. هاروت هوی است، و ماروت میل و طاغوت طغیان طینت و طبیعت و جِبْت جَبلّت جبلِ جهل که آن جمله راست که در او است جهنم و جحیم و جرم و جسد و جسم و جبروت وجنّ وجان، واین جیمها حجاب جیمِ جلال اند، و نقاب جیم[۱] جمال اند. حرف «جیم» اشارت است به جبرئیل و به سعی محمّد، و این مجموع مجّیء حقّ است.

طاغوت هم مذکّر است و هم مؤنث، و صورت صفتِ نفسی باشد که وی خنثی باشد. و خنثی آن باشد که هم استعداد مردان دارد و هم استعداد زنان، و هم بکمال میل کند و هم به نقصان، و وقتی زمین باشد و وقتی آسمان، و وقتی در حدّ اعتدال، و وقتی در طغیان. و هر چه جز از خدای بپرستند آن را طاغوت گویند. و طغیان صفت طاغوت و طاغوت صفت [۱٤ـ ر] نفس ناسوت است. و طغیان از اقتضای استغنای نفس باشد، و استغنا بواسطهٔ مال باشد و جاه. همچون فرعون لعین مهین، و موصوف بصفت ظّن

(۱) اصل: جحیم.

و تخمین، و عاری از نورِ ایمان و یقین. چون نفسِ پلیدِ او مال[1] و جاه دید، و در چاهِ طبیعت افتاد، و از راه باز ماند، و کَرْ شد از شنیدنِ کلام، و کور شد از دیدن وجه نعمت ربّ انام، و بماند در دام ننگ و نام. لاجرم روی به طبیعت نهاد، و پشت به حق آورد تا باطل به زبان براند، و بگفت: آنا رَبُّکُمُ الْاَعْلی[2]. «آنا» از آن گفت که سرّ «انّی» در نیافته بود، و محجوب بود بظلمت کفر و موصوف به صفت شرک.

و «کاف» کفر و «شین» شرک شک باشد، و شک ضدّ یقین باشد. هوی حجاب هویّت خداست، و هوی در خدا چنان آمیخته است که روغن در شیر، و شیر در ماست. و ظهور زبده از خفای لبن بعد از حرکت باشد. تا ماست نجنبانند، روغن از وی بدر نیاید. پس حرکت می باید [۱٤– ب] تا زبده حاصل شود. و حرکت از حیات باشد، و سکون از حیرت. وحیرت نتیجهٔ هوی باشد، و صاحب هوی عاکف باشد عند نفسه و طبعه و میله وحظة. و وقوف از عدم ذکر باشد و فکر ذهاب و ایاب، واناب الی ربّ الارباب برابطهٔ ذکر و فکر باشد. و ذکر و فکر از حیات باشد، و حیات از روح، و روح از سُبّوح، و سُبّوح وصف ذاتِ حیّ لایموت باشد. پس اگر خواهی که هوی را از خدا جدا کنی، برخلاف طبیعت باید رفتن، و مخالفت هوی [باید] کردن، و نفس را زیر پای آوردن و دست از غیر خدای بداشتن، و سر بر آستانِ اهلِ حق نهادن تا هوی از خدا جدا شود.

---

(۱) اصل: و مال.

(۲) سورهٔ نازعات آیه ۲٤.

مصباح:

اندرحجاب هوی:

بدان که هیچ حجابی در راه خدای، تعالی، ماورای هوی نیست، و در ملک خدا هیچ کس و هیچ چیزی با خدا جز هوی مقابله نکرده است، و منازعه در حدیث ربّانی آمده است که فرمود: مَا نَازَعَنِی فِی مُلکی غَیرُ الهواء [۱۵– ر] و دیگر فرمود: الهَواء اِلهٌ معبـود و دیگر فرموده است: لِکُلّ شئ نَفس وَنَفس النَفس الهَواء، و دیگر فرموده است: حُبُک الشَئ بعمی وَیصم، و دیگر فرموده است: اَفَرَاَیتَ مَن اتّخَذَ الهَهُ هَوَاه.[۱] و موجب همه بلاها و عناها هوی است، چون دانسته شد که محبّت کور و کر می کند، پس روی بالبّ اشیا کن، و پشت بر قشراشیا آور. لبّ اشیا ماهیّت باشد، و قشر شئ لاشی باشد. ظاهر اشیا جسم است و جسد، و باطن اشیا واحد است. واحد به نورِ معرفت جوهرِ معنی [را] از کانِ صورت بیرون آورد، و از کرسی نفس جسدِ دیو را برانگیزد تا جانِ سلیمان وَش از عرش به فرش نازل شود، و نقش اللّه را که برنگین سلیمانِ وقت ثابت است برخوانی، و سرّ مملکت بدانی، و سریر سلطنت دریابی، و ردای کبریا را دریابی، و اِزار عظمت را بشناسی، و بعد از آن به مصر ولایت رسی که متصیّر نفوس است، و عقول و اشباح و ارواح، و سواد اعظم بحقیقت نفس [۱۵– پ] ولایتی است[۲] که مجموع جواهر است و ذوات و معانی و صفات و اخلاق و اسماء و آیات و کیفیت و کمیّت و هیأت، ومحلّ تفصیل کلیّات [است] و جزویات و علویات و سفلیات. اُطلُبُوا العِلمَ وَلَوبالصّین،صین هم نفس است. بلد امین هم اشارت[۳] بدو است که محلّ قسم است و حلول. چنان که

(۱) سورة الجاثیه / آیة ۲۳.
(۲) در اصل: «ولایتی است» خوانده نشد، و باین هیأت بقیاس با معنی مشخّص گردید.
(۳) اصل: اشارت هم.

می فرماید: لَآ اُقسِمُ بِهٰذا البَلَدِ وَاَنتَ حِلٌّ بِهٰذا البَلَدِ[1] کعبهٔ یقین نفسِ مطمئنهٔ اوســـت، و روح امیـن یمیـن اوســـت، و روح الله [و] روح القدس قرین است [و] مراد ذات اسـت و محبوب صفات، و ادوات صورت احدیّت است قبل الاکوان، و محبـوب صفـات مراد ذات صـورت واحدیت است قبل الاکوان، و محبوب صفات صورت واحدیّت است در اکوان، و از این دو یکی صورتِ مراد است و یکـی صـورتِ مریـد، و یکـی نـاظر و یکـی منظور، و یکی واصف و یکی موصوف، و یکی عارف و یکی معروف، و یکی کاشف و یکی مکشوف. و در حـقـیـقـت [۱۶–ر] هر دو یک اصل اند، امّا در خلقت دو فصل اند. همچون «الف» که یک ذات است امّا در عبارت «الف» را ابتدا می گو یند و انتها. یک صـورت ابـتـدا اسـت و یک صـورت انتها، و در ابتدأ «الف» قیام قیامت [است] و در انتها ظهور ساعت، و شخص قیامت خاتم انبیا، صلوات الله علیه، بـود، و شـخـص سـاعـت خاتم اولیا وحشر اجساد و نشر ارواح وانشای نفوس و بعـث قـلـوب و اعـادت عقول میان ابتدا وانتهـــاست بر عرصهٔ وجود. و صراطِ مستـقـیـم ذاتِ الـف اسـت که ممتدّ است از اوّل آزال تا ابد آباد. و به زمینِ جـهـنم، جـیـمِ جـهـنّم اشارت است به جاه، و هر که میل کرد در چاه افتاد. و «هـا» اشـارت اسـت بـه هـوی، چون صـاحـب هـوی شـد، در هاو یه افتاد. و «نـون» اشـارت اسـت بـه نـفـس امّـاره، چون امّـاره غـالـب شد در نار افتاد، و «مـیـم» اشـارت است به میل [به] ماسوی الله، چون میل به ما سوی الله کرد محلّ او و مثوای او در جحیم تفرقه باشد.

و بر ضدّ این جهنم جنان جنّاتِ عدن باشد که آن اثر جمال حق باشد [۱۶–پ]، عزّ شـأنـه، و «هـا» هـو یّـت حـق، و «نـون» نور، و «میم» مراد و

---

(۱) سورة البلد/ آیات ۱ و ۲.

مختار و محبوب و مقامِ محمود و مقامِ مشهود و موجود مطلق که حق است، جلّ جلاله، و اصل جحیم و نعیم تفرقه است وجمعیّت و کثرت و وحدت. هر که در تفرقهٔ کثرت بماند به جمع وحدت نرسد، و در دوزخ افتد تا ابد، و عذاب مقیم والیم بر وی مقرّر گردد.[۱] و هر که روی را با وحدت نهاد، و پشت به ما سوی الله آورد، و دست از تفرقه بداشت، و پای بر صراطِ مستقیم نهاد؛ ۵ به بهشت جاودانی رسید، و آبِ زندگانی دریافت. و وصف دوام و خلود بر ذات او[۲] مقرَّر گشت و به سرِصراط رسید، و عبور بر امورِ منکور بر وی آسان گشت، و از نقشِ عالم خلاص یافت، و نقاش حقیقی را بازیافت، و در آیینه عالمِ وجه عالمِ حقیقی [را] مشاهده کرد، از علم یقین به عین یقین رسید؛ و حق یقین بر وی منکشف گشت. غبار غیر از عین برخاست نه غیر ماند و نه ۱۰ عین، ناسوت چو بوی لاهوت بشنید به رنگ [۱۷-ر] لاهوت بر آمد، ندای «الاّهو ولاغیره» بشنید، مرغِ جان از قفس قالب بر پرید، وجامهٔ هستی بر هم درید، خرقهٔ نیستی به جان ودل بخرید، و دو پوشید. این همه اشارت است و عبارت، و در وحدت کثرت[۳] نباشد، و احد احد است و اللّهُ الصَّمدُ[۴]، لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ. غرض از واصف موصوف است، وموصوف واصف است و واصف عین ۱۵ موصوف [است]، وکاشف عین مکشوف، ومُظْهِرمَظْهَراست ومَظْهَرمُظْهِر. مضمر درعالمِ «انا» مضمراست ودرعالمِ ظهورمظهر، ودرعالم استوی مُظْهِر. اولاد صورتِ بسط نفس آدم است. چنان که اعداد صورت بسط واحد، [و] اولاد

(۱) اصل: گشت.
(۲) اصل: و.
(۳) اصل: که کثرت.
(٤) اصل: وصمد.
(۵) سورة الاخلاص /آیات ۲، ۳.

صـورتِ خفای آدم [است] چنان که اعداد [صورت] خفای واحد است. اولاد در آدمِ صـورت پنـهـان بود، اکنون آدم در اولاد پنهان است. واحد نیز همچنین اعـداد طـلسمِ گنج واحداند. گنج وحدت در زیر جدار شرک بنهاده‌اند، تا هر نـامحـرمی را نظر برگنج نیفتد، الاّ غلامین را که آن سر نبوّت است و ولایت. ۵ [۱۷- پ] خضر و موسی که ایشـان صـورتِ عـقل بـودنـد و روح شرک نگاه می‌داشـتـنـد تـا بـوقت بلوغ یتیمین. اکنون وقتِ ظهور است، و بـروز گنج بر صـحـرا نـهاده‌اند، و بر اخیار واحرار مکشوف است، امّا از اشرار و اغیار مستور اسـت. سدّ سـکـنـدر مـی باید تا یأجوج سودا و مأجوج ماخولیا بیرون نیایند، و عـالـم بـه فـسـاد نـیـاورنـد. و ظـلماتِ ظنون می باید، تا هر کسی به عین یقین ۱۰ برسـد،[۱] و در طـلـب آب زندگانی بوند[۲]، امّا خضر صفتی می باید که به آب زنـدگـانـی برسد، و حیاتِ جاودانی دریابد. آبِ حیات معنی باشد، و ظلمت صُوَر و اَشْکال، تـا صُوَر و اَشْکال [را خواهانی] در تمنّا و خیالی، چون بمعنی رسی در صفا و وصالی. اصل در معنی عیسی است، و اصل در صورت دجّال. [معـنـی] عیسی همه روح است، و معنی دجّال همه جسم است. و دعوی هر ۱۵ نفس که بروی دعوی دخل و محبّتِ دنیا و میل به جسم و جسد و قالب و جرم و کُـنـدی و بـی‌فـهـمـی [۱۸- ر] و بی حسّی و عدم ادراک [باشد] پیشهٔ دجال [بود] و خیال در او بیشتر [بود]، و دجال یک چشم دارد از برای آن که چشم او مـنـحـصر است بر دیدنِ جسم، از جان خبر ندارد، و ازدل اثری نه. کثافت و غِلَـظْ بر وی مستولی است، بل که همهٔ وجود او کثافت است و غِلَظْ.

۲۰ و هر نفسی که معنی بر وی غالب است، و روحانیّات و ذوق و شوق و محـبّـت و لـطـافـت و نـظـافـت و طهارت و دریافتن رفیق و دقیق، و میل به

(۱) اصل: نرسد.

(۲) اصل: بودید.

اعلی [بر وی غالب است]، نسبت عیسی در وی بیشتر [است.] و دجّال صورت حیرت است، و عیسی صورت حیات. و اقتضای حیرت وقوف و عکوف بر کدات [و] بر لذّات جسمانی [است]، و اقتضای حیات حرکت است و انتشار میل به حکمت و اسرار، و بر گداشتن[1] از تعیّنات جسمانی و رسیدن بعالم روحانی. و چون به عالمِ روحانی رسیدی خوف برخاست،و امنِ ۵ کلّی حاصل شد، و فراغت پدید آمد، و در آن عالم هر چند خواهد بیابد،و ببیند، و بداند [۱۸-پ]

مصباح:

اندرتأویل حور:

و بدان که حور،عکس روح است، و آن که گفته اند: «هر حوری را ۱۰ هشتاد حلّه پوشانیده اند در لطافت چنان باشد که مغزشان در استخوان دیده شود.» مغز معنی سخن است و کلمه پوست. اگر چنان که هفتاد کسوت در معنی پوشد، مُدرِک معنی دان آن را ببیند، و صورتِ حرف آن کلمه بشنود. در اوّل مقدّمه آنچه مراد متکلّم است، دریابد و به اصل برسد. پس مغز در استخوان دیده باشد. ۱۵

مصباح:

اندر تأویل شجرطوبی:

وشجر طوبی،آن عالم عقلِ اکبر است که ثمرهٔ آن علم است، و فهم و فضیلت.و ثمرهٔ آن شجره غیرممنوع و مقطوع باشد، و چندان که خورند سیر نشوند و کثیف و ثقیل نگردند بل که [هر چه] لطافت و رقّت و دقّت وحسن و ۲۰

---

(۱) برگداشتن= برگذاشتن.

بهاء و بهجت و جمال و ملاحت بیشتر می شود، طالبان آن[1] مشتاق‌تر و صادق‌تر می شوند، و از شجره هیچ کم نشود. همچنان که در عالم حسّی اگر کسی را [۱۹-ر] معشوقه باشد چندان که عاشق از وی شفتالو می ستاند، از شجرهٔ وجود او هیچ کم نشود، و در طلب صادق‌تر می گردد. پس این [را] ظاهرِ آن باطن [گیر]، و آن [را] باطنِ این ظاهر. و همچنان که آبها در عالمِ ظاهر در جویها روان است، معنیها نیز در جداولِ حروف و انهارِ کلمات همچون روح روان است، و روح نیز در ابدان روان است، و عالم در عالَم همچنین، و حقیقت آدم در اولاد همچنین، [و] سّرِ لاهوت در سرّ ناسوت همچنین [روان است] بکوش تا سررشتهٔ سر بدست آوری، و پا به سر صـــورت نهی، و از دیرِ تعیّنات سیر کنی، و بیرون شوی تا به فضای صحرای تعیّن رسی که آنجا نه صورت است، و نه شکل، و نه حروف، و نه صوت و نه چهار حدّ عنصر، و نه پنج حواس و [نه] شش جهت، و نه هفت دوزخ، و نه هشت بهشت، و نه نُه فلک، و [نه] شکل ملک. واحد احد فرد، وَحْدَهُ لاشَریکَ لَهِ لااُحْصی ثناء عَلَیْکَ [۱۹ ب] اَنتَ کَما اَثْنَیْتَ عَلی نَفْسِکَ. یعنی من نیستم، هستی تراست، و ثنای تو هم تو گویی.

قاب قوسین او ادنی ولایت است، و نبوّت او ادنی الهیّت. «لاَاَنا» و «اَنتَ» اشارت بدین معنی باشد، قایل و فاعل خداســـت وَحْدَهُ لاشَریکَ لَه. قوّت و قدرت خدا راست. مظهر[3] قوّت حبیب است، و مظهر قدرت رفیق، و به حقیقت هر دو یکی است. امّا به حبیب صفتِ اســم دیگر می شود. و موحّد

(۱) اصل: آن را.

(۲) اصل: وتر.

(۳) در اصل «مظهر» بخط خفی تر از متن در ذیل «قوت» کتابت شده است.

بر مرکبِ توحید سوار است بر عرصهٔ وجود در میدان لایزالی می رود. اگرچه اَشْکال و صُوَر امور متباین و مختلف در پیش می آیند، امّا عنان توحید کشیده می دارد، و از دست نمی دهد. زیرا که پا به سرِعین یقین ثابت دارد.

مصباح:

۵ اندر تخلیق عالم اعیان:

بدان که اوّل عالم اعیان درّی ذرّه بود که از قعرِ بحرِ وجود بساحل آمد. واجب الوجود در آن نظر کرد. از هیبتِ نظر رب العزّة آب گشت. آتش [۲۰-ر] از جوهرِ آب بیافرید کفکی بروی آب برآمد، از آن زمینها ساخته شد، و از دودِ وی آسمانها بیافرید.[1] چون این مادّه از وی نَزْع کردند، آب صافی ۱۰ بماند بحیث بان فیه الناظر و المنظور و المراد والمرید. مأ بمراتب خود درآمد. بعضی از آن متشکل شد به انواع و اجناس نباتات، و در هر نباتی رنگی و بویی[2] و خاصیتی و مزاجی پدید آورد، و بعضی به اشجار و اثمار درآمد، و در هریکی از ایشان نیز کونی و لونی و بویی[3] وطعمی و ذوقی نهاد، و بعضی بر حالت کون خود بماند که آن دریاها شد، و بعضی صحراها و کوهها گشت.
۱۵ پس ذرّه پنهان شد در بدایتها، و ناظر پنهان شد در منظور. اکنون منظور ثیاب ناظر است و اشکالِ متباینِ متضاد حجاب منظور. پس حیاتِ اشیاء به ماء است، و قیام و حیات ذرّه به ناظر است. و نظامِ دهر در بطن ذرّه بود، اکنون [۲۰-پ] ذرّه در بطن دهر است. و دهر سه حرف است: «دال» و «ها» و «را». «دال» اشارت است به حمید، و «ها» به اللّه، و «را» به ربّ.

---

(۱) اصل: بیافریدند.

(۲) اصل: بوی.

(۳) اصل: بوی.

بدان که نقطه دو است: یکی صغری و یکی کبری. صغری واسطهٔ وجود انسانی شد، و کبری واسطهٔ وجود اعیان گشت. کبری ذرّه بود که از نظر ناظر حقیقی پیدا گشت، و صغری نقطهٔ انسانی است که واسطهٔ ظهور بنی آدم است. نقطهٔ کبری واسطهٔ ظهور جمادات و نباتات و حیوانات و مأکولات و مشروبات و مطعومات و ملبوسات گشت. نقطهٔ صغری واسطهٔ ظهور انام و کلام و حدیث والهام گشت. ۵

مقصود از حشرِ صور و نشرِ کلمات و صنوفِ حروف ظروف طیّ سجلّ ما سوی الله است، و بسط نور الله ظهور کلمهٔ فالله. اصل الله از «اِنّی آنا[1]» باشد، و «انـی آنا ألله»[1] سه الف است و دو «نون». سه الف اشارت است به استوی و احاطت و ارادت. و آن [۲۱-ر] دو «نون» اشارت است به دو نفس، و آن نبوّت است و ولایت. و نبوّت صورتِ قوّت است، و ولایت مظهرِ قدرت. و به قوّت فتح دایرهٔ ملکوتی می کند، و به قدرت[2] فتح دایرهٔ جبروتی. و اشخاص دایرهٔ ملکوتی ابراراند، و اشخاص دایرهٔ جبروتی اشرار. و ابرار از طرف معروفات، و اشرار از طرف منکورات [اند] و هر نفسی را از این سایقی و شهیدی همراه است. و سایق همه نبی است و شهید ولی. چنان که می فرماید: کُلُّ نفسٍ مَعَها سائقٌ وشَهیدٌ. آن سه الف «اِنّی آنا[3]» محتجب اند به حرف «کاف». و «کاف» کسوتِ «کن» کلّ کون کلمهٔ انسانی است. و هر الف از آن مرکّب است از سه نقطه، و آن سمع است و بصر و نطق و روح الله و روح القدس و روح الامین، واحده و واجده و واخذه و امّاره و لوّامه و مطمئنّه، علم یقین و عین یقین و حق یقین، و نبوّت و ولایت و الهیّت [۲۱-پ]، ۱۰ ۱۵ ۲۰

(۱) اِنّی انا الله رب العالمین. قصص آیهٔ ۳۰.
(۲) در اصل: قدرت. درحاشیه بخط دیگری تصیح شده است.
(۳) رک: حاشیه شماره (۱).

و آدم و حوّا و اولاد، و شمس و قمر و کواکب، و بحر و نهر و عین، و ذات و صفات و اسماء. «کافِ» کسوت این کلیّات است، امّا کون کاف وقتی روشن شود که کافِ کفر به کافِ فکر برخیزد، و کشف گردد، و ظهور کنز مخفی از کافِ «کنت» به «کن» پدید آید. جملهٔ مکوّنات در کاف ممکن است و متکّون، ظاهراً و باطناً، سرّاً و جهراً. کافِ صورت شیخوخیّت «الف» ۵ است و سه نقطه گشته است شاخ الف وَصار کافا. پس به حقیقت مخزن کنز مخفی کاف است، و کاف کلمهٔ کون حق است، و الف کاف احدیّت است، و «فا» فردیّت است و فوقیّت، و قاف و کاف عرض بلد کرار [است] که شیطب و قسطب گویند، و هردو یک معنی دارد. پس «قاف» قدرت و قوّت «کاف» است و قرارِ مکین، و قولِ مبین و کیمیای سعادتِ ابدی، و ۱۰ اقبال سرمدی [۲۲-ر] هم در وی است، و کمال کلّی و کفایت جزوی و کبریای کبیر و کنه اشیا و کرور نعمت و کرم جمله ازاوست،و کشف ستور [نیز از اوست] چنان که می فرماید: اِنَّ فِیْ جَوفِ ابن‌آدم لمضغة اذا صَلَحتَ صَلَح سَایِر البدَنِ واذا فَسَدتْ فَسَد سایرالبَدنِ الاَوهی القَلبُ.

مصباح: ۱۵

اندر نجات و صلاح دل:

بدان که فساد دل از پُر خوردن است، و صلاح دل و تن از کم خوردن و آهسته خوردن. بکوش تا شاهزادهٔ دل را از چاه طبیعت برآوری، و از دست گرگ غضبش بستانی، و از برادران حقد و حسد و کبر و کینه و حرص و امل و شهوت و هوای نفسِ امّاره و مکر و حیله خلاص دهی، تا به مصر ۲۰ ولایت رسد که آن مصرِنفوس است و عقول و ارواح و اشباح ،تامَلِک مُلِک

مصر شود، و نهر نیلِ نَیلْ بفرمان در جداول[1] عروق حروف در صفوف ظروف
از برای کشوف در اراضی نفوس به وادی فؤاد بواسطه مجاری کلمات[۲۲-پ]
جاری شود، و معانی آن صُوَر و اشکال ساری شود تا آبهای نهرِ نیل مصوّر
گردد [و] بصورت نی شَکر در کارخانهٔ ولایت و عصارخانهٔ هدایت معصور
شود. آب بواسطهٔ آتش شوق و ذوق، حلاوتِ شکرّ معانی و قَنْدِ علوم رحمانی ۵
و نباتِ معارف ربّانی و عوارف سبحانی گیرد از برای شفای دوای قلوب و
نفوس، تا خلاص یابد از امراضِ اعراض [و] اغراض، تا برسد بر جواهر اجساد
و ذوات اعدادِ اوّلات. اکنون قالب مشکات است، و قلب زجاجه؛ و کتبِ
ایمان بروی مصباح و معرفت کوکب دّری و علم نور، زیرا که دافع ظلمتِ
جهل نور علم است، و رافع تلخی کفر شیرینی معرفت است. و یک رکن از ۱۰
ارکان کلمة اللّه بواسطهٔ قلب بیان کرده شد، سه رکن دیگر، که آن عقل
است و روح و نفس، در بیان [۲۳-ر] آید ان شاء اللّه تعالی.

مصباح:

اندر مراتب روح:

بدان که روح صورت استوی رحمان است و محلّ تمییز صفات خدا ۱۵
است در انسان. مکنون است در او کلّ صفات اللّه و رحمان که خالق آن
است، و جان متصرف است در جملهٔ اکوان به احیاء و اماته، و اعزاز و افلال،
و ایتای ملک و نَزْع ملک؛ بهر که خواهد، و از هرکه خواهد، چنان که
خواهد.

و روح در اصل یکی است، تقسیم نپذیرد، و [به] مساحت نرسد، و ۲۰
بلاغت و فصاحت از اوست. فیض ارواح فطری و خلقی و کشفی [و] جملهٔ

(۱) اصل: جذوال.

علوم و سیلت اند به معرفتِ وی. هرکه وی را به علم مطلق شناخت چنان که سیّد بنی آدم محمّد، علیه الصلوة والسلام، [شناخت] اوراست اوسع تقدیر در معرفت روح، و معرفت ربّ العالمین، و اوراست علمِ علم و کشفِ کشف و حقِ حق.

۵ و جملهٔ نامهای خدا خدا راست امّا به اعتبار روح، و این روح بمرتبهٔ هفت جزو است، و آن روح[۲۳–پ]قدس و روح امین و روح الله و روح امر و روح تأیید و روح ملکی و روح قایم [است]، و این مراتب مذکور است در کلام الله. چنان که می فرماید حق، سبحانه و تعالی،:

۱۰ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي[1]، وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ[2]، وَنَفَخْنَافِيه مِنْ رُوحِنَا[3]، قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمرِ رَبّي[4]، ويُلْقِی الرُّوحَ مِنْ اَمْرِهِ[5]، اِنّا اَوْحَينا اِلَيْکَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنَا[6]، فَاَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوحَنَا فَتمثَّل لَهَا بَشَراً سَوِيّاً.[7]

و روح انشاء: ثُمَّ اَنشَاء ناهُ خَلْقاً آخَرَ[8]

و روح تنزّل: تَنزلُ الملايكةُ وَالرُّوحُ فِيهَا.[9]

۱۵ و روح قدس: وَاَيّدَناهُ بِرُوحِ الْقُدُس.[10]

(۱) حجر آیهٔ ۲۹.
(۲) سجده آیهٔ ۹. (۳)تحریم ۱۲.
(۳)تحریم ۱۲، آغازآن «فنفخنا».
(۴) اسراء آیهٔ ۸۵.
(۵) مؤمن آیهٔ ۱۵.
(٦)وکذلك اوحینا... الخ، شوری/آیهٔ ۵۲.
(۷)مریم آیهٔ ۱۷.
(۸)مؤمنون آیهٔ ۱٤.
(۹)قدر آیهٔ ٤.
(۱۰)بقره آیهٔ ۸۷.

و روح الامین و روح اللّه: اِنَّما الْمَسیح عیسی ابْنُ مَرْیَم رَسُولُ اللّهِ وَکَلِمَتُهُ اَلْقیها اِلی مَرْیَمَ وَروُحٌ مِنْهُ.[۱]

و روح در اضافت الهی مُوْجَد است، و در امر موصوف به صفت الهیّت در خلق، و در علویات جسمی است لطیف، و در سفلیّات ظِلی است کثیف.[۲۴-ر] ۵

و روح حیات است در نفس خود، و محیی است غیر را. و وی را پیش از نزول وصف نکنند نه به درآمدن و نه به بیرون آمدن، و حکم نکنند بر وی نه به حدوث و نه به قدم، و او باطن همه اکوانهاست. هر که گمان برد که وی حق است خطا کرده باشد. امّا مکنون است در وی جملهٔ صفات الهی، سبحانه و تعالی، و از اوست تنزّل صفات و نفس کلّی، واودرمرتبه ای ازامر ۱۰ الهی است چنان که نفس آزاد را الهیّت. و حقیقتِ روح حقیقت استوای رحمانی است بر حقیقت خود، و در حقیقت صورت حیات حق است و امور وجه.

و روح را دو قوّت است: فعالیّت و انفعالیّت. به قوّتِ فعالیّت تقلیب اشیا کند ظاهراً و باطناً، و به قوّتِ انفعالیّت تدبیر امور کند و تقلیب. چنان که ۱۵ نفس نهر حیات است، و عقل عین حیات است، و روح وجه حقیقت است، و باقی است در همهٔ[۲۴-پ]اشیاء. و آن که حق، سبحانه و تعالی، گواهی داد به نفس خود، پیش از آن که گواهی دهند بر وی بر وحدانیّت، بیرون آورد روح ارواح را با عالم عوالم از شهادت خود، [و] نازل شد از روح عقل، آن عقلی که علم ملک از اوست، و فرود آمد از ملک کلام و حروف[۲] در ۲۰

---

(۱) نساء آیهٔ ۱۷۱.

(۲) اصل: حروف را

اعیان، و نازل شد از عقل عبدانسان، پس مزدوج عقل و ملک گشت در
کسوت حروف در اعیان[1]، وعبدانسان،متولّد شد از ایشان لسان بیان و بیان
لسان، و درآمد روح ارواح به عالم خویش در اثبات، و درآمدند روحها به
عالمهای خویش در نفی، پس گشتند بعضی از ارواح از مطیعان و بعضی از
۵ عاصیان و بعضی از جاحدان و متمرّدان. فرمود حقّ،سبحانه وتعالی، ارواح را
که در آو یزند، هریک به شیخ خود درآو یختند. پس حق، سبحانه و تعالی،
فرمود روح [را] که ایشان را به حق آن بخوان. بعضی مطیع و منقاد گشتند
[۲۵-ر] و زود به اصل خود گرو یدند. صورت آن ارواح درعالم ظاهر انبیا
بودند و اولیا و صدّیقان و احرار و ابرار. و بعضی کاهلی کردند امّا باز آمدند.
۱۰ اشخاص آن ارواح مؤمنان‌اند. غرامت آن را کُلَفِ تکالیف و مِحَنِ تصاریف
برایشان نهادند تا هرکه از ایشان وفا می کند به شریعتِ انبیا و طریقتِ اولیاء
خلاص می یابد از جحیم و عذاب الیم، و می رسد به جنّات نعیم، و وصف
دوام و خلود برایشان مقرّر می شود. و آنان که نرفتند و جحود و کنود نمودند،در
دوزخ ابد افتادند، و عذاب شدید و خلد جدید بر ایشان مقرّر گشت، و محروم
۱۵ ماندند از قول شدید و فعل حمید مجید. و اشخاص آن ارواح کافران بودند، و
منافقان و جاحدان. نعوذبالله منهم.

بدان که مظهر آن روح ارواح در عالم شهادت خاتم انبیاست
محمّد، صلّی الله علیه وسلّم، و همچنان که روح ارواح در عالم[۲۵-پ]غیب
ارواح را دعوت کرد، و بعضی از آن زود قابل شدند، و به اصل رسیدند،و
۲۰ بعضی کاهلی کردند، و بعضی فرمان نبردند و نرفتند. سیّد بنی آدم و زبدهٔ
عالم نیز در عالم شهادت دعوت[2] کرد. آنان که قابل بودند و مستعد،

---

(۱) اصل: واعیان.
(۲) اصل: «دعوت» بخطی دیگر در زیر کلمه گرد آمده است.

پسندیدند، و به اصل رسیدند، و در دعوات از غیر عین جان ببریدند، و جوهر انسان را در کانِ جان بدیدند، و در دریای کان وجودِ مطلق را بازیافتند، و وصف حرّیت بر ذات ایشان مقرّر گشت، و به نهایت انسانیّت رسیدند که امن است و فراغت و دین و یقین و علم و معرفت و قوّت و قدرت و احاطت و استوا، وقَدَم از حدوث درعالمِ قِدَم نهادند، واز مُلک منفصل به ملک متصل رسیدند، وملکوت وجبروت را بدانستند، وسرّلاهوت درتابوت ناسوت بازیافتند، ودرصدفِ صورت دُرِ معنی مشاهده کردند، ونقطهٔ احدیت دردایرهٔ [۲۶-ر] هویّت دیدند، و از برّ حیرت به بحرِ حیات رسیدند، و از صباح[1] و مسا برستند و ثابت شدند عندالله.

و آنها که بر خلاف این بودند منکر و مدّبر گشتند، و جاحد بماندند. قرارگاه ایشان ظلمت لیل ذات بود و از اجمال جهل و عقدهٔ عقایدِ فاسده و حبل جحود بفضای تفضّل و تفضیل علم و صحرای حلم فرود نیامدند. لاجرم پرواز ایشان در ظلمت شرک بُوَد، وکفر. همچون خفّاش که چشم او تاب آفتاب ندارد، از غایت عدم تناسب میان شام و خفتن لحظه ای از مضیق ظلمت بیرون آیند، و پروازی چند بکنند باز بمضیقِ خود روند، و پروانه نیز همین صفت دارد، و می خواهد که اِطفای نور شمع بکند، امّا نارِ شمع جمع وجود پروانه را با عدم برابر می کند. آنها که در عالم نکره اند، و موصوف اند به صفت جحود و انکار، خواهند که به ظلمتِ نکره نورِ معرفه را بنشانند[۲۶-پ] امّا نار بهر در [در] آید و دمار از وجودِ بی وجودِ ایشان برآورد، و خاکِ هستی ایشان را به باد نیستی بر دهد، و در آب حیرت وحسرت و خسران اندازد.

(۱) اصل: صبا. بقیاس با «مسا» تصحیح شد.

«یُریدونَ اَن یُطْفِؤا[1] نُورَ آللّهِ بِاَفواهِهِم وَ[یَأبی] آللّهُ الا اَن یُتم نُورَهُ وَلَوْکَرِهَ ٱلْکافِرُون.»[2]

بدان که همیشه نور وحدت در شب ظلمت کثرت برافروخته است و از مشکـات تشکّلات عالم و نقوش و نفوس زجاجی بنی آدم لایح است، و همه اشیا صورتِ ابنای بنای عظیم اند. چنان که می فرماید: «قل هو بناء عظیم انتم عنه معرضون.» ۵

بدان که اوّل درّی که از دریایْ وجودِ مطلق به ساحل آمد، نفسِ نبوّت بود که صورت ابنای حق بود، و گوهر شب افروز بود که ظلمت کفر ذاتی را به نور ایمان مبدّل می گرداند و می کوباند. زیرا که گوهر شب چراغ است، و ممیّز میان حدوث و قدم هم نقطهٔ نبوّت بود که وی مرکز اشیا گشت [۲۷–ر]، و از او پرکار آمر و ارادت بواسطهٔ قوّت و قدرت در کسوت کاف و نون در دایرهٔ ۱۰ فیکون آمد، و بر بساط معرفت بسطِ علم کرد، و قبضِ جهل. بشنو حدیث ما تا فارغ شوی از بهتان و زور، و برسی به بهجت و بهاء و سرور، و بیابی قصور و حور در ظهور با حضور. و آن روایتی است از جابر بن عبداللّه قال: سَالْتُ رَسُول اللّه، صَلّی اللّه عَلَیْه وَسلّم، عن اوّل کُلّ شیء، قال نور نبیّک یَا جَابر خَلقه، ثُمّ خلق مِنه کُلّ خیر[3] و بعده کلّ شئ وخیر خَلَقَهُ اَقامَ قدامه فی مقامِ اَلْقُـرب اثناعشر اَلف سَنةٍ، ثُمّ جعله ۱۵ اَربعَة اَقسَامٍ فخلق العرَشَ مِنْ قِسمٍ والکُرسیَّ من قسم وَحَملَة العرَشَ وخزنة الکرسیَّ من قِسْم، وا قام القسم الرّابع فی مقام الحّب اثنا عشر اَلف سنةٍ، ثُمّ جعله اربعةَ اقسام فَخلق القَلَم مِنْ قسمٍ واللّوحَ من قسمٍ وَالجَنّة مِن قسمٍ واقام [۲۷/پ] القسم الرابع فی مقام الجوف اثناعشر الف سَنَةٍ، ثُمّ جعله اربعة اجزاء خلق الملائکة من جُزء وخَلقَ الشمس من جُزء وخَلق القمر والکواکب مِنْ جُزء وَاَقامَ الجزء الرّابع فی مقام الرّجاء ۲۰

(۱) اصل: یرو یدن لیطفوا. (۲) توبه/آیهٔ ۳۲.
(۳) اصل: حیی، رک: تعلیقات.

اثنا عشر الف سنة و جعله اربعة اجزاء فخلق العقل من جُزء و العلم من جزء و العصمة
والتوفيق مِنْ جُزء، و آقامَ الجزء الرّابع فی مقام الحيا اثنا عشر الف سنة ثُمّ نظر اللّه اليه فرشح
النور عرقا فقطرت منه ماءته الف و عشرون الفا و اربعة الآف قطرة من النور فخلق اللّه من
كلّ قطرة روح نبیّ اورسول، ثُمّ تنفسّت الارواح خلق اللّه من انفاسهم نور الاولياء والسعدآء
والشّهداء المطيعين من المؤمنين الى يوم الدّين فالعرش والكرسى والنّور والكرّوبيّون ۵
والرّوحانيّون من الملائكة من نورى و الجنّة ومافيها من النّعيم من نورى و ملايكة السموات
[۲۸-ر] السبع من نورى و الشمس و القمر و الكواكب...[۱] نورى و العقل و العلم والتّوفيق من
نورى والشهدآء و السعدآء والصالحون من نتايج نورى، ثُمّ خلق اثنا عشر حجاباً فاقام نورى و
هوالجزء الرّابع من كلّ حجاب الف سنةٍ فهى مقامات العبودية وهى حجاب الكرامة
والسّعادة والهيبة والرّحمة والرّأفة والعلم والحلم والوقار والسكينة و الصبر والصّدق و اليقين ۱۰
فعبداللّه ذلك النّور فی كلّ حجاب الف سنةٍ فلّما خرج النّور من الحجب ركبّه اللّه فی
الارض، و كان يضئ منها مابين الشرق و الغرب كالسراج فی ليل مظلمة، ثُمّ خلق اللّه آدم
من الارض فركب فيه النور فی جبهة، انتقل منه الى شيث، وكان ينتقل من طاهر الى طيّب
و من طيّب الى طاهر الى ان وصله الى صلب عبداللّه بن عبدالمطلّب و منه الى رحم امّی
آمنة، ثُمّ اخرجنى الى الدنيا فجعلنى سيّدالمرسلين و خاتم النبيّن [۲۸-پ] و رحمة متعالمين ۱۵
وقائد عزّالمحجلّين هذا كان بدوخلق نبيّك ياجابر.» پس سيّد اوّلين و آخرين وصف
ذات نور در اين حديث و شرح وحدت و كثرت[۲] باجمال و تفصيل بيان كرد،
و اين همه نور اثبات روحانيات و جسمانيات مظهر نور او بود، و او مُظهِر
اينها، و اينها در [او] موجود بودند، و او در اينها موجود است. چنان كه
می فرمايد: «اللّهم صلّ على محمّد فی الانبياء و على اسمه فی الاسماء و على جسده ۲۰

(۱) يک كلمه مغشوش شده و خوانده نشد.
(۱) اصل: كثرت داد.

فی الاجساد و علی روحه فی الارواح و علی قبره فی القبور.» و جملهٔ اشیاء مشکات نوراو یند، و او مصباح اشیاء، واللّه، تعالی، نورِ مصباح.

مصباح:

اندر مراتب عقل:

۵ آمدیم با سرسخن. عقل نیز در مراتب ده است. و آن عقل است و لبّ و نُهْیَه و حجر و حصاة و معقول و عقل قامع و عقل مرآتی و عقل فانی. و این مرتبه ها در کلام اللّه مذکور است. نحو قوله تعالی: «اِنَّ فی ذلک‌لآیات لاولی النّهی هَلْ فی ذٰلِکَ‌قَسَم لِذی حِجْرٍ.»[۱] [۲۹–ر] وقوله، علیه السّلم،: «اوّل [ما] خلق اللّه تعالی العقل.» و قال: «دَعامةُ الدّین باللّه المعرفةُ باللّه وَالعَقلُ القامِعُ.»

۱۰ بدان که عقل لسان روح است، و آیینهٔ دل است، و روح آیینهٔ صفات است، و صفات آیینهٔ ذات است، و از عقل است لسان انسان و بیان او، و مُدَبّر هیکل و شواکل انسان است. وعقل درمرتبه ایْ وضع صور و اشکال و نفس و مغز و کتب و قلم است،ودرمرتبه ای بیان‌عقل است ودرمرتبه ای قبول قلب است. و عقل موجود است به روح، و مشهود است به امر، و اوّل عینی که ۱۵ متأثّر است به تجلّی و نزول، اوست، و اوّل مشتری به افعال که قبول را موجب است،[۲] اوست. و بیافرید حق، سبحانه و تعالی، عقل را بر صورت شهادت خود تا گواهی دهد بر وحدانیّت حق، سبحانه و تعالی، در هر نَفَسی. و عالم عقل پیش از عالم خلق است، و در عالم عقل حکمتها و کارها [۲۹–پ] بر حقوقها [یی است] که هست در باطن خلق.

۲۰ و عقل هم عقل است و هم عَبْد. [عقل] ناقل مقالات است و

(۱) فجر/آیهٔ ۵

(۲) اصل: موجب است قبول.

عبد حامل دلالات، و عقل صورت احاطت خداست بر همهٔ اشیا و از روی ترکیب حروف عین عقل علم است. قافش قدرت و لامش ارادت، زیرا که چون «لام» منفصل گردد از حرف، «الف» باشد، و «الف» چون متصل گردد، «لام» شود.

و بعبارت دیگر عقل عدل است، و قهر و لطف. و عقل در نفس خود ۵ عالم است و معلّم است مرغیر را، و لطیف است در الوان، و کثیف است در اکوان، و وی را هزار اسم است، و هر اسمش را هزار اسمِ [دیگر.] و از این جمله یک قسمش قسم بنی آدم آمده است، و باقی ثابت عندالله تعالی.

و عقل را هفت وجه است: یکی وجه احاطت، و وجه اخبار از نهایت تحقیق. و نهایت تحقیق «هو» باشد، و «هو» اشارت است به الله و واحد. و ۱۰ وجه فعّالیّت و وجه در اکیّت و وجه قیام وی را به نفس خود. چنان که محتاج [۳۰ر] نباشد وی بغیر حق، و مميّز میان نیک و بد اوست، و حکم در محکمهٔ عالم بقضایای حلال و حرام او می کند «لولا العَقلُ لَمّا عرَفنا الطّاهِرَ والنّجسَ.» و شرع ظاهرِ عقل است، و عقل باطن شرع، و واضع احکام از برای ایّام اوست و حکم او می کند در میراث که به پسر دو نصیب دهند و دختر را ۱۵ یکی. از برای آن که پسر صورت روح است و عقل، و دختر صورت نفس است وناقص است از عقل و دین. چنان که می فرماید: «هُنَّ ناقِصاتُ العقلِ والدّین».

و عقل احبّ خلق است و اکرم عندالله. چنان که می فرماید: لَمّا خلق اللّه، سبحانه وتعالی، العَقلَ. قالَ لَهُ اقبِلْ فَاقبَلَ، ثُمَّ قال له ادبِرْ فادْبَر، ۲۰ ثُمَّ قالَ لَهُ اقعُدْ فَقعد، ثُمَّ قالَ لَهُ اصمتْ فصَمتَ، ثُمَّ قال لَهُ قُم فقام، ثُمَّ قَالَ لَهُ انطقْ فَنطَقَ فقال فبعزّتی وجلالی و کبریائی وسلطانی وجبروتی ما خلَقْتُ خلقا احبّ [۳۰پ] الی منك

ولا اکرمُ علی منك فبك آخذ و بك اعطی و بک اطاع و بك الثّواب و علیك العقاب.

مصباح:

اندر نفس و جهات آن:

بدان که نفس صورتِ فوقیّت خداست، و مرتبهٔ دوم ذات است. چنان که روح صورت استوی است، و عقل صورت احاطت، و قلب صورت تجمّع همه. و معنی فوقیّت حقیقت نفس است، و علویّات را معانیهاست و سفلیّات را معانیهاست. و حقیقت نفس فوق معانی علویّات است، و معانیهای سفلیّات. و معانیها که ظاهر می شود از نفس، همیشه ظاهر می شود بر اسم ظاهر، و آنچه باطن می شود، همیشه باطن می شود بر اسم باطن[1]. و امتدادی که واقع می شود میان ظاهر و باطن، و اوّل و آخر، صورتِ نفس است که متشکّل می شود بجملهٔ[2] اشکال علویّات و سفلیّات. و آنچه ظاهر می شود و باطن، صورت فوقیّت اوست، و معنی فوقیّت حقیقت نفس است. و بدان که نفس [۳۱-ر] دو نفس است: یکی ظاهر و آن را واحده خوانند، و یکی باطن و آن را واجده خوانند. و میان این دو نفس یک نفس دیگر هست که آن را واخذه گویند، و آن حقیقت نفس است.

و بدان که نفس واخذه را دو جهت است: یکی با بشر، و یکی[3] با مَلَک. و بدان و جهش که با بشر است ظاهر می شود سلطان از برای راندن شیطان، و بدان وجهش که با مَلَک است بیرون آورده می شود لسان، از برای تقویم انسان، و میان لسان و سلطان ظاهر می شود. وحقیقت بیان ما کشف

(۱) اصل: باطن می شود بر اسم باطن.

(۲) اصل: و بجمله.

(۳) اصل: یک.

کند از غلبات سلطان و بلعان انسان که واقع است به انسان بواسطهٔ شیطان، و بواسطهٔ عقل که او ترجمان هست.

و نفس واجده را دو وجه است: یکی به قدرت، و یکی به حکمت. امّا آن وجهش که به قدرت مبنی است بر وی وجود علوی حقیقی برقرار، و بدان وجود ظاهر می شود قیوّم؛ آن قیوّم که قیام همهٔ اشیابدوست [۳۱-پ] و وجه دیگرش به حکمت [است]، و بر آن وجهش مرتّب است وجود سفلی بر حرکت و انتشار، و ظاهر می شود بر وی حَی فعّال درّاک.

و بدان دو وجه وجود ظهور حق مطلق است، و آن واجب الوجود است قایم به بقای خود. و آن واجب الوجودی که وجود هر خداوند وجودی از واجب الوجودی[1] اوست. و نفس واخذه نازل می شود بمعنی فوقیّت از طرفین، و حکم می کند به انحراف کونین و به نفسین بعضی با بعضی، و بیرون می آید از میان دو نفس همچون نار مِنْ بین الحجر و الحدید بعد الاصطکاک و الاحتکاک. و در نار فوقیّت مشتمل [است] بر قوّت مشدّده که آن قوّت مبداء فناست و احراق، و همچنین مشتمل است بر قوّت طینت که قوّت مبداء حیات است و انضاج. پس بنگر، و ببین این دو قوّت را در نار، و ادراک کن معنی فوقیّت را در این دو قوّت.

و بدان که نفس واجده نفس کلّی است و آن مشترک است میان نبوّت و [۳۲-ر] ولایت. و او حاکم است و واسع، و او را دو وجه است: یکی آیینهٔ ولایت، و یکی آیینهٔ نبوّت. و انسان را از این وجه دو نفس است: یکی باطن از وجه ولایت، و یکی ظاهر از وجه نبوّت. و نفس باطن مجادله می کند با نفس ظاهر. چنان که می فرماید: يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا.[2] ومعرفت

(۱) اصل: واجبی الوجود.

(۲) نحل/آیهٔ ۱۱۱.

هر کسی موقوف است به خروج نفس واحده: **فاذا خَرجَت النّفس وقامَتِ القیمٰةُ وظَهَرَت الکلمةُ التامةُ.**

مصباح:

اندر ارکان ایمان:

بدان که نهاده شد ایمان در دل بر چهار ارکان که آن صدق است و اخلاص و توکّل [است] و رضا. و نهاده شد اسلام در نفس بر چهار ارکان که آن حج است و زکوة وصوم وصلوٰة. و بنیّت ارکان ایمان را روحی است و آن شهادت ان لااله الا الله است، و بنیّت اسلام را روحی است و آن شهادت انّ محمّدا رسول الله است. ۵

واحکام بنیّت اسلام مستخرج است از اصولِ عناصر[۳۲-پ]اربعه که مؤید کرده‌اند عقلِ اکبر را بدان اصول از برای تکمیل بصایر. و این احکام ارکان‌اند، و ظاهر کننده‌اند مراصول عناصر را در انسان، آن انسانی که مشتمل است بر ظاهر و باطن و اوّل و آخر. پس فرو فرستاده شد صوم از عنصر ناری، از برای مناسبتی که هست میان صوم و نار. و [آن] از برای آن است که مشترک است میان دفع اغیار و تنویر مکان ابصار. و فرو فرستاده شد صلوة از عنصرمائی از برای مناسبتی که هست میان ایشان در اثبات اخبار و آثار و اذکار و اثمار، و از برای اشتراکی که هست میان ایشان در اِطّلاع انوار. و فرو فرستاده شد حج از عنصرریحی از برای مناسبتی که هست میان ایشان در قسم نبوّت و اخراج سکینه از تابوت، و از برای معنی که هست مشترک میان ایشان در کشف [۳۳-ر] یقین مقدار، و فرو فرستاده شد زکوٰة از عنصر ترابی از برای معنی که هست مشترک میان ایشان در ادراک و تحصین و دفع ظنّ و ۱۰ ۱۵ ۲۰

تخمین و رفع یقین، و از برای دفع رذایـل بخل که مانع آن معنی از دخول [به] سجّین و وصول به اعلی علییّن [می شود.]

مصباح:

اندر تأویل عبادات:

بـدان کـه انسـان چون روزه دارد ظـاهـراً و باطناً عنصر ناری او ظاهر شود، و یکی از حملهٔ عرش نازل شود در او، و آن[1] جبرئیل باشد، علیه السَّلام، و او قـلبِ وی شـود. و چون نـماز گـزارد هر نمازی که ناهی باشد از فحشا و مـنکر، عنصرمائی رفیق شود و ظاهر گردد مظهر در مضمر، و مضمر در مظهر، و پیـدا شود یکی در او از حملهٔ عرش، و آن میکایل باشد، علیه السَّلام، و او عقل وی شود در کتب و نغز و نقش.

و چون حـج گـزارد عـنصر ریـحـی وی طـو یـل شـود و عریض ،ونوراو مـفـیـض [گـردد] و پیـدا شـود در وی یکی از حملهٔ عرش، و آن اسرافیل باشد [۳۳-ر]، عـلـیه السّلام و التحیّه، و ارواح او شود در حیات، و مشهود وی شود در صلوٰة، و حقیقتِ وی گردد در موت و وفات.

و چون زکـوة دهـد از برای قطع رذایل و دفع غوایل و جرّ وسایل، عنصر تـرابـی وی صـافـی شود، و کافی، و پیدا شود در او یکی از حملهٔ عرش، و آن عـزرایل باشد، علیه السّلام، و او نفس وی شود در دارالسّلام. پس بر این منوال که گفته شد اگر درعمل آورد انسان،مبدّل شود ارکانِ وجود او، که روح است و نـفـس و قـلب وعقل به حملهٔ عرش رحمان، آن رحمانی که از اوسـت تعلیمِ عـلمِ قرآن، و تخلیق انسان و تعلیم بیان، در حملهٔ عرش پدید آید ارکان هو یّت اعـنـی هـو یّـت اللّه، و ارکان «هو» باطن است و ظاهر و اوّل و آخر. و «هو»

(۱) اصل: و درواں.

عبارة عن نهایت التحقیق، و نهایتِ تحقیق اللّه است، و واحد. «هاى» هو اشارت است به اللّه [۳٤-ر] و «واو» به واحد «هو.»

بدان که از «هواللّه» ظاهر است حقیقت ایمان و اسلام. چنان که از «آناللّه» ظاهر است اسلام و ایمان. و بدان که «واو» عرش «ها» است، و «ها» مستوی است بر «واو»، و «نون» عرش الف است، و الف مستوی است بر «نون»، و «ها» هویّت است، و «واو» و «الف» الٰهیّت و «نون» نبوّت.

مصباح:

اندر حجاب کبر وحسد وحرص وامل:

و بدان که حق، سبحانه وتعالی، نهان کرده است سرّ هیأت را در هوا، و سرّ شکل [را] در نار، و سرّ صورت [را] در تراب، و سرّ مثال [را] در مأ. و بپوشانید حجاب کبر [را] برنار، وحجاب حسد [را] بر حقیقتِ تراب، و حجاب حرص [را] بر مأ، وحجاب امل [را] بر ریح. و باطن هیأت ملک فردیّت باشد، و باطن شکل ملک وحدت، و باطن صورت ملک صمدیّت، و باطن مثال ملک تنزیه و تقدیس. و در ظاهر هیأت و صورت و مثال و شکل چهار اصبع است از اصابع، و در باطن عناصر نیز چهار [۳٤-پ]اصبع است. و در میان عناصر و نواظر الف الخطّ نازل می شود. و دو اصبع دیگر در وی است و نواظر شکل و صورت و هیأت و مثال [است] چنان که عناصر تراب است و مأ و ریح و نار.

بدان که نفس حامل هیأت، و عین حامل شکل، و وجود حامل خاطر صورت، و ذات حامل مثال [است.] هرگه که حجاب کبر و حسد و حرص و امل برخیزد، نواظر پدید آید، و در نواظر ملک فردیّت و وحدت و

صمدیّت و تنزیه و تقدیس ظاهر شود. چنان که عناصر چون پاک شوند روح و قلب و عقل و نفس پدید آید، و حاملان عرش در ایشان پیدا شود، و در حاملان کلمة اللّه متجلّی گردد. این مراتب که شنیدی، و اشکال مختلفه که دیدی، جمله مشکات نوراللّه اند. و طلسم گنج وحدت اند و شکل ظاهر، و احسان بدین معنی باشد، و عدل در کلّ احوال نگاه می باید داشت در اقوال و افعال و ۵
مأکولات [۳۵-ر] و مشروبات و ملبوسات و منکوحات و اعتقادات [را نیز حفظ باید کرد] تا سعادت ابدی یابند، و دولت سرمدی بدست آرند. و هیچ صورتی خوبتر از صورت عدل نیست و عکس جمال حق، سبحانه و تعالی، در آیینهٔ عدل پدید آید و آن که فرموده است که: «رایتُ رَبّی فی اَحْسَنِ صورةٍ» آن صورت صورتِ عدل بود در وصف نفس عین ذات. ۱۰

مصباح:

اندر آنکه شمس صورت عقل اکبر است:

بدان که شمس صورت عقل اکبر است، همچنان که شمس منوّر عالم است و مُدبّر امور ظواهر اشیاء است، و اثمار و زروع را تربیت می کند تا آنچه خام است پخته می شود، و آنچه زاید است سوخته می شود. و چون سر از ۱۵
مشرق بیرون می آورد نور او ظلمت شب را فرو می برد به مغرب، و روز پدید می آید. عقل نیز چون سر از جیبِ غیب و جبل جبلّت انسان برآورد، و نور علمِ او ظلمتِ شبِ جهل را به نورِ روزِ روشن مبدّل [۳۵-پ] گرداند، و هر صفتی که در نفس مقصود باشد، بدو نماید، و خام را پخته گرداند، و هر چه زاید باشد
محو گرداند، و هر چه پنهان بود پیدا سازد، و مشکلات را حلّ کند، معدّلات ۲۰
را بفهم آرد، مغیبات را کشف کند. هر چه در صدور قلوب باشد معلوم گرداند، و ماهیّت کلّ اشیا را بدو نماید. و انسان به نور عقل محیط شود، و مستوی

گردد به کُنه کلّ اشیا ظاهراً و باطناً، اوّلاً و آخراً. و این حال محبوب است که او روح ارواح و قلب قلوب است و نقطهٔ شهادت و غیوب است، و کاشف کروب و مُزیل عیوب است، و قوّت عین عیون است، و مأانهار و بحور و عیون است. و مبیّن سرّ مکنون است، و او ولد وجود است و از کلّ کاینات مقصود است و مجمع انوار و اسرار الهیتّ و نبوّت و ولایت است، و معجزات همه انبیا و کرامات همهٔ اولیا او را حاصل است. هر چه خواهد بشنود، و بداند، [۳٦-ر] و ببیند و بکند. زیرا که مظهر حیات و علم و ارادت و قوّت و قدرت است. و گمان نبری که خاتم اولیا زاید است بر خاتم انبیا، که ایشان مظهر یک حقیقت اند. امّا در خلقت دو شکل اند. یکی در اوّل زمان است و یکی در آخر زمان. در اوّل زمان جماعتی بودند غلیظ و کثیف و پلید، و در بیابانهای حیرت [و] در تیه ضلالت سرگشته [بودند]، و ایشان را غذای ناهموار [بود] همچون شیر شتر و سوسمار، و کسوتهای مندرس و ریزیده که لایق حال ایشان [بود]، و خداشان هُبَل و جبت و طاغوت و عزی و مثل آن از اصنام و اوثان [بود]. و از عظمت و سلطنت و جبروت و کبریای قدس لاهوت بی خبر بودند. و سمع ایشان از شنیدن [کلام] ربّ[1] انام بی اثر [بود]، و بصر ایشان از دیدن آثار جمالِ با کمال ذوالجلال کور، و زبان‌شان از ذکر و ثناء و حمدِ واجب الوجود گنگ بود، و بر مثال بهایم قایم گشته[۳٦-پ]بودند، و هایم شده، تا آنگاه که سیّد اوّلین و آخرین و خلاصهٔ موجودات و روح کاینات، علیه افضل الصّلوات و اکمل التّحیات، درآمد، و شب کفر را به روز ایمان مبدّل گردانید، و گوهر شب چراغ معرفت را در کان جانها بنهاد، و به حکمت و علم. خلق[2] و نفوس متمرّدان و جاحدان و منکران را دعوت کرد، و بواسطه

(۱) اصل: دب.

(۲) اصل: و خلق نفوس.

مجاهدات و اذکار و اوراد و قرائت قرآن و قلّت منام و طعام و کلام، غشاوت و کثافت و غلاظت [را] از درون ایشان بیرون برد، و شرح قبض و بسط بهشت و دوزخ می داد تا نفسهای رشوت‌خوار از بیم دوزخ و تمنّای بهشت در کاری درآمدند، و بار کلف تکالیف بر گردن می گرفتند، و تسلیم می شدند، و نظر بر آبهای روان و شیر و انگبین و شراب و شاهد می داشتند، و لایق ۵
استعداد خود هریکی از حضرت ربّ العالمین تصوّری [۳۷-ر] می کردند، و این خیال و تصوّر خود را بر حیز تعیّن می کشیدند و می پرستیدند. بعضی از آنها از تقلید به تحقیق رسیدند، و نظرشان بر عین یقین افتاد، و به حیات جاودانی رسیدند، و درِ خلقیّت حقیقت را باز یافتند، و از ماهیّت اشیا خبر یافتند، بموافقت خاتم انبیا ، علیه الصّلوة والسّلم، و بعضی به تصوّرات و خیالات اوّل ۱۰
بماندند، و به لذّات جسمانی ظلمانی خرسند شدند و به منزل فرود آمدند، و از راه اصلی باز ماندند. چنان که آنها نیز که در آخر زمان‌اند هریکی به شکلی مانده شده‌اند، و به نفسی بازمانده‌اند، و به لذّات ظلماتی جسمانی خرسند شده‌اند، و راضی گشته [اند.] خاتم اولیا به سعی بیامد، و نفوس را از حدوث عالم جسمانی باز آورد، و به حقوق روحانی رساند، و حقیقت هر چیزی به ۱۵
ایشان نمود، و به معاد مراد رساند، و کنوز معانی و معارف از ظلمات صُوَر [۳۷-پ] و اشکال بیرون آورد، و از خلایق به حقایق رساند به قوّت هدایت محمّدی، و به قدرت ولایت احمدی.

مصباح:

اندر تأویل محمّد و احمد: ۲۰

و محمّد و احمد دو اسم اند به یک مسمّیٰ ظاهر گشته [اند.] در اوّل زمان به‌اسم محمدی پیدا گشت، و دعوت کرد، مردم را از دنیا به عقبی خواند،

و درآخر زمان پیدا شود به اسم احمدی، و دعوت کند مردم را از عقبی به مولی و به اصل موضوعات و موجودات و سرّ شریعت. نقاب حجاب تعیّنات از وجه حقیقت براندازد، و سر از گریبان طریقت برآورد، و دامن از تفرقهٔ جهات در کشد، و آستین به رسالات و مقالات اوایل برافشاند، و ثعبانِ بیان عیان گرداند، و عصای علم مطلق از ید بیضای عقل کلّ بیندازد تا حبایل ۵ حیلها و خیالات و محالات ساحران فرعونِ زمان را به یک دم فرو خورد. چنان که نَفَس شان از نَفْس [۳۸-ر] برنیاید، وجمله بر او روند، ساحرانِ عاقل، قابل و واجد حق اعظم گردند، و ساجد ماجد گردند، و سر بر قدم واجد نهند، و نقطهٔ احدیّت را در دایرهٔ هویت بازیابند، و سرّ قدس لاهوتی در مثال هیکل ناسوتی مشاهده کنند، و آنگاه نه هیکل ماند و نه مثال و نه صورت و نه خیال. بَقِي ۱۰ احدَّيتهُ فِي واحِديّتِهِ، ووَاحدیَّتهُ فی هویَّته وحدة.

مصباح:

اندر منشأ خاتم انبیا و خاتم اولیا:

و خاتم انبیا و خاتم [اولیا] از یک صنع اند، و منشاءشان یکی است و ۱۵ حبیب الله از «حا»ی[1] حیّ نازل شد، و ولّی الله از «یا»ی حیّ. وحیّ صورت جامعهٔ اشیا ست. و «حا»ی حَی اشارت است به روح، و «یا»ی حیّ اشارت است به ید. تخلیقِ آدمْ از حکمتِ ید بود، و احیای او [از] حکمت روح. چنان که می فرماید: خلقتهُ بیدِی وَنَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی.[2]

و «حا»ی روح و «یا»ی یداشارت اند به حدّ، وحدّ از برای تعلیم ۲۰ است، و به کشف وحی فعّال دراک است علی سبیل المبالغة. [۳۸-پ] فعالیّت

(۱) اصل: ها.
(۲) حجر آیهٔ ۲۹.

از طرفِ ید باشد، و دراکیّت از طرف روح. معنی ید، اظهار خلق است و منع و عطا و قبض و بسط و بطش و رفع و وضع، ومعنی روح، احیا و اماتت و اعزاز و اذلال و ابنای ملک و نزع ملک [است] چنان که خواهد، و از هرکه خواهد. و روح باطن جملهٔ ملکوتات است چنان که گفته، و صورت استوای رحمان است، و متصرّف در کلّ کاینات اوست چنان که خواهد، و او را دو وجه است: یکی با خلق، ویکی با حق. آن [را] که با خلق است روح گویند، و آن [را] که با حق است رحمان خوانند. و تعلیم علم و بیان از او باشد، و در عالم روحانی، معانی از بحر او بساحل آید، و در صدف درّ و در اهلِ قلوب پرورده شود تا آنگاه که شایستهٔ گوش و گردن ارواح و عقول گردد، و در هر نَفْسی که اثر نفس روحانی بیش رسیده باشد دریافت معانی باریک بیش باشد، و ذوق و شوق مناسبات [۳۹-ر] میان اشیای متباین او را حاصل باشد، و حرکاتش موزون باشد، و اقوالش از سرّ مکنون باشد، و معنیهای وی بر صورت غالب باشد، و جسمانیات در چشمش نیاید، و عین او بر غیر نیفتد از برای آن که دریای معنی دایماً موّاج باشد، هرکجا خاری یا خاشاکی از صُوَر و اشکال باشد، بساحل می اندازد، تا آن نصیب غولان صحرا می گردد. و چون شنیدی دست از غولان بلفضول بدار، و پای بر سرِ ایشان نِه، و از فهم فلکی برساز، و هرچه داری در باز، تا از هلاک خلاص یابی، و بملکِ معنی برسی. «فا»ی فهم، فلک و «ها»ی [آن] هلاک و «میم» ملک. اگر [خواهی که] از نهنگ دریایی و غول صحرایی که موجب هلاک اند، خلاص یابی [و] به مُلکِ معنیِ مولی برسی، و بساحلِ سعت رحمت و علم و کرسی رسی، و از مضیق غیرت غولان و هلاکت نهنگان[1] باز رهی، و به حیاتْ جاه ذاتی

(۱) اصل: ننگان.

برسی. وصیّت گوش کن، و نصیحت قبول کن، و یمین و یسار منگر[۳۹-پ] و برسمت استقامت راست می رو، باشد که سررشتهٔ یقین بچنگ آید، و از تضمین و تخمین باز رهی، و بحیاتْ جاه ذاتی برسی.

مصباح:

اندر تأویل دیو و چشم جسم بین: ۵

بدان که دیو یک چشم است، و آن یک چشمش طولانی است، به خود فرو می نگرد. اشارت در این آن است که وی خودبین است، و حق بین نیست. و آن که [گفتیم که] یک چشم دارد آن است که چشم او جسم می بیند، و چشمِ جان بین ندارد. ندیدی که چشم ابلیس جسمِ آدم دید، نه جوهر آدم، [واگرنه] بایستی که ابلیس در آیینهٔ جسم[1] آدم جوهرِ جانِ آدم ۱۰ دیدی، و واجدِ واحد گشتی، و ساجدِ ماجد گشتی. امّا [او] مغرور بود به نفس خود، و مسرور بطاعت بی جان، و معجب بصفت ناریه، در نار نگریست او را بالای اخوان خود دید چون باد و خاک و آب از چشمش بیرون رفت، بادِ هستی در سرش افتاد، در آدم خاکی چون نگه کرد گفت: خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.[2] لاجرم طوق لعنت در گردنش افتاد [۴۰-ر] و محروم گشت از ۱۵ مقام قرب.

مصباح:

اندر تأویل لعنت و بعد:

و معنی لعنت بُعد باشد، و بُعد آن است که چشمِ او جسم دید، و از

(۱). اصل: چشم.
(۲) اعراف آیهٔ ۱۲، ص آیهٔ ۷۶.

دیدن جان محروم گشت. و عالم جسم کثیف است و ثقیل، و اقتضای کثافت و غلظت سفل باشد و خفا و ظلمت، و عالم روحانی لطیف است و خفیف، و اقتضای لطافت و خفّت علوّ باشد و ظهور نور. سلیمان از برای آن بر باد نشست که پای بر سرِهوی نهاده بود، و آتشِ هستی به آبِ نیستی خاک گردانیده [بود.] لاجرم بامداد یک ماهه رهش می برد و شبانگاه یک ماهه راهش باز می آورد. غُدُوُّهَا شَهرٌ وَرَوَاحُهَا شَهرٌ[1]. و عالم صغرای نفس خود را مسخّر کرده بود، لاجرم عالم کبری، و هرچه در او بود مسخّر وی گشت. اکنون سلیمان صفت شو، تا برنگینِ انگشتریت نقشِ «اللّه» برآید، و یوسفِ حسن تو از چاه همچو ماه [نماید، و] در منابر و در مساجد خطبه به نام تو کنند، و در بلاد[۴۰-ب]عالم سکّه به نام تو زنند، و نشان بی نشان از تو پرسند، و قبلهٔ قلوب گردی، و مسجد نفوس شوی، و عقول و ارواح بر مدینهٔ اشباح حمد و ثنای تو خوانند، و تسبیح و تهلیل تو گویند، و پرکارِ امر و ارادت به إذن تو گردد، و گردِ[2] همهٔ اشیا درآیند، و تو نقطهٔ دایرهٔ وجود گردی، و خلق عالمین را مسجودگردی و معبود شودی[3]، و مراد تو باشی و مقصود تو گردی، و آدمیان روی به تو آورند، و دیو و پری کمر تسلیم بر میان بندند، و وحوش و طیور با تو انس گیرند، مشرقیان غلام شوند و مغربیان در دام افتند. جنوبیان و شمالیان سر برسر پای تو نهند، و بر عرصهٔ وجود تو ترکانِ معانی برانگیخته شود تا تیر و کمان حروب با صورت بی معنی بر دعوی بر هم شکنند، و به رمح حجّتِ قاطع عصای دلیلِ علیل را زایل گردانند، و به نورِ معرفت ظلماتِ هندوستان طبیعت فرو گیرند، و به سیف ملوکِ یقین شاهد گردنِ [۴۱-ا] ظنّ

(۱) سباء/آیهٔ ۱۲.
(۲) اصل: گردرهمه.
(۳) شودی= شوی.

و تخمین بزنند، و هندوانِ منکورات را به ترکانِ معروفات مبدّل گردانند، و به ثعبانِ عیان دمار از روزگار زور و بُهتان برآورند، و به یدِ تقدیس خرقهٔ تلبیس ابلیس همچون تندیس[۱] بر کشند، و به آتش قهرش بسوزانند، و خاک را بر بادِ بی نیازی بردهند، و به آب اندازند، حرف و صوت واسطهٔ ظهورِ معنی باشد چون جمال معنی بکمال رسد، جلالش صورت را دفع کند، و نقاب حجاب از میان برخیزد، سدرهٔ منتهی گردد، شکل طوبی نماند بهشت و دوزخ ناپیدا گردد، رضوان و مالک معزول شوند، قاب قوسین بماند، سرّ او ادنی ظاهر شود بر عرصهٔ لم یزل در قدسِ لاهوتی بی شکل و مثالِ ناسوتی در فضای صحرای وجودِ لایزالی، در بحر بی مبتدأ و منتهی، و قعر بی نهایت و غایت. جوهرِ این کان نبوّت است، و دُرِ این دریا[۲] ولایت، و سرّ این الهیّت، و مشکات این نور آدم و حوّا و اولاد [۴۱-ب]. و زجاجهٔ این مصباح حرف و اعراب، و نقطهٔ کوکب درّی نفس وحدت [است] جزو را در کلّ ببین، و کلّ را در جزو نبین، و نظر از هر دو بستان تا فارغ شوی و ایمن گردی، و از غیریّت و عینیّت بیرون آیی و آزاد شوی. و «لاهو و لاغیره» برخوان، و دست از هر دو بدار، و باش برقرار، و منگر براقرار و انکار. زیرا که نیست هیچ هستی اندرین دیّار، هوش دار، و گوش دار، و منشین با اغیار. الفرار عن الاغیار محمودُ الغیریّة مقصودُ العینیة موجودُ.

مصباح:

اندر باب عدم:

بدان که عدم عدمِ ادارک است، و اگر نه همه وجود است. زیرا که

(۱) اصل: تبدیس، رک: تعلیقات.

(۲) اصل: دریای.

عدم خود نیست، و «نیست» را چگونه وجود باشد. پس عدم نیست، همه وجود
است. سالک چون به منزلی می رسد که فهم و ادراکش نمی رسد، و حیرت
حجاب خیالش می گردد، و شب جهل به روز علمش می افزاید، و سحاب
جنون آسمان عقلش را همی پوشاند، و بادِ هو در نفس [۴۲-ر] به حرکت
می آید، و آتش در آبش می زند و بر خاکش می اندازد تلاطم امواج اشکال ۵
مختلفه در شب ظلمت حیرت برهم می زند، در و یش در اضطراب می آید و
متقلّب و متحیّر می شود تا آن که سنای برقِ وحدت از حجاب سحاب روی
می نماید، و عدم ادراک به وجودِ ادراک مبدّل می شود، و نفسِ صبح وصال
می دمد، و شبِ هجران بسر می آید و کوکبِ هدایت پیدا می شود و قمرِ ولایت
ظاهر می گردد، و شمس رسالت از مشرق نبوّت سر بر می آرد، و ظلماتِ ۱۰
کثرت را به مغربِ وحدت می رساند. تفرقه را جمع می بیند، و جمع را تفرقه،
و عدم را وجود [می بیند] و وجود را عدم، و قدم در فضای صحرای قدرت
می نهد بقوّت الهی و با دراک پادشاهی که آن عرصهٔ «لم یزلی» است،
وسعتِ «لایزالی»، و قربت بی قرب و مکان[۴۲-پ]بی مکان، و زمان
بی زمان. این معنی وقتی بدانی که روی به صادقان آوری، و پشت بر کاذبان ۱۵
کنی، و از منافقان معرض شوی، و خدمت مشایخ از سر ادب کنی، و تواضع
پیش گیری، در حضرت ایشان تشیُّخ[۱] ننمایی، و وعظ نگویی که محروم شوی
از سرّ معانی، و در روی ایشان گستاخی نکنی، و گستاخ ننگری، و قول و
فعلِ ایشان را منکر نشوی از منکرات و معروفات، و سؤالاتِ مشکل نپرسی که
بوقتِ خود آن مشکل حلّ شود ببرکتِ صحبت پیر. و مدد کن در معاش پیر را ۲۰
از هر چه در بایست باشد از مطعم و ملبس و مشرب و منام و منکح، و در

---

(۱) اصل: تشبیح.

حضرتِ پیر با ادب نشینی، [و] متوجه به حضرت شیخ [باشی]، و به قلب و قالب و به یمین و شمال ننگری، و با کس سخن نگویی، و همچون صدف دهان قابلیّت باز کنی، و قطرهٔ باران که از سحاب کلمات و حروف [۴۳–ر] بواسطهٔ ریاح نفس شیخ، که از آسمانِ حضرتِ ولایت نازل می شود، آن را قابل شوی، و در صدف صدر نگهداری، و از وسواس نفسِ امّاره نگهداری، و ۵ به آب ذکر و آتش محبّت آن را می پروری تا بمرور ایّام دُرِّ معانی شود، و جواهر حکمت گردد، و گمان نبری که تو از شیخ درگذری[1]. زیرا که تو متحیّری و بی خبر، و شیخ بر مرکبِ رفرف راکب است از رفرف به رفرف، حیثُ یشاءُ یمیناً و شمالاً، تحتاً و فوقاً.

مصباح: ۱۰

اندر نظر شیخ:

بدان که شیخ را شمال همچو یمین است، و تحت همچون فوق، و منکور مشهور، و معروف و مستور مکشوف، و جهل علم و ظلمت نور، و ظلم عدل، وغفلت یقظت، و بطالت اشتغال، و بُعد قرب، و بیگانه آشنا. یونس در قعر بحر در ظلمتِ بطن ماهی همان می یافت که سید المرسلین در سدرهٔ ۱۵ منتهی می یافت، و ماه را می شکافت. [۴۳–پ] در عرصهٔ اجتلای قدرت نه برّ باشد و نه بحر، و نه حیات و نه موت، و نه جهات، و [نه] پنج حواس، و نه چهار ارکان، و نه هفت دوزخ، و نه هشت بهشت، و نه نُه فلک، و نه کواکب کلیّات، و نه قمرِ ولایت و نه شمس رسالت، و نه نجوم نبوّت، و نه مقامات، و نه طامات، و نه طاعات و نه مناجات، ولا انا و انْتَ، ولاقُرْب ۲۰

(۱) درگذری= درگذری.

ولابُعْد،واحد فرد صمد، و نیز منزّه عن العدد و مقدّس عن الولد، الوهیّةُ فی لاهوتیّه دایم.

مصباح:

اشاره به تلاطم بحرِ وحدت:

و سرمد بحرِ وحدت دایم در تلاطم است، و موج برمی آرد، و از هر موجی فوجی[1] پیدا می شود، و در هر فوج اشکال مختلفه و متباینه پدید می آید. بیرونیان در کثرت اشکال متردّد و متحیّر می شوند، و هریکی در شکلی باز می مانند، و آن شکل درکه‌ای می شود از جحیم، و ایشان را در آن میان زفیر است و شهیق. و درونیان در عین یقین وحدت ثابت اند،به هر [٤٤-ر] بادی نمی جنبند، و در هر خاکی نمی نگرند. آتش ایشان آب حیات [است که] در وادی فوأد جاری، و در اراضی قلوب و نفوس ساری [است.] و ایشان در کلّ احوال ناظر [اند.]

باری اختلافِ صُوَر ایشان را از معنی باز ندارد، و الوان و اکوان ایشان را از تمکین مانع نیاید، نهنگ دریایی ایشان را در نکشد، و غولانِ[2] بیابانی ایشان را نربایند بل که ایشان همه را فرو خورند. و ناچیز گردانند. **طُوبی لَهُم وَحُسْنَ مآبٍ**[3] والله اعلم بالصّواب، **اللّهم اجعَلْنا مِنْهُم یاوهّاب و یا توّاب و یامسبّب الاسباب و یا مفتّح الابواب هَبْ لنامِنْ لدنک رحمة انک انت الوهاب.**

(۱) اصل: وفوجی.
(۲) اصل: غولا.
(۳) سورۂ رعد آیه ۲۹.

مصباح:

اندر باب انواع رحمت:

بدان که رحمت دو [گونه] است: یکی خاص، و یکی عام. امّا آنچه رحمتِ عام است ریح است، و مأ و نار و تراب. و این شامل است مرظواهر اشیاء را، و واسطه و مدار و قرار نبات[٤٤-پ]و حیوان و طیور و انسان ۵ وابدان ایشان [را] و آنچه محتاج اند بدان. و باطن این چهار عنصر چهار جوهراند که آن روح است و عقل و قلب و نفس، که آنها واسطهٔ مدار و قرار حقیقت انسان‌اند، و ایشان صورتِ رحمتِ عام‌اند، و معرفت و حکمت. و این چهار نهراند که از عین بحرِلایزالی جاری شده‌اند بر عرصهٔ لم یزل، و نفوس انبیا و اولیا وادی این انهاراند، و جداول[1] این وادیها عقولِ علمای ربّانی اند ۱۰ که ایشان در علم راسخ اند، و حکمای اصلی که ایشان متوجه‌اند به وجه باقی. واراضی این جدولها اربابِ قلوب اند و صدور که ایشان اهل حضوراند و سرور و بهاء و بهجت و نور و حور و غلمان وقصور، و اشجارشان اسرار است، و ازهارشان انوار، و اثمارشان ذوقِ صانع، و [یافت] ایشان از عین یقین، و سرّ ایشان از روح امین، و شاهد ایشان [٤٥-ر] از قرار مکین، ولیـن‌شان از قوّت ۱۵ متین، و فارغ از یسار و یمین [اند] و آزاد از ظنّ و تخمین، و کاشفات از حقیقت سین شین.

مصباح:

اشاره به نفس:

بدان که ذات مرتبهٔ دوم وجود است، چنان که نفس مرتبهٔ دوم ذات ۲۰ است. و نفس مُشکّل شده است به جملهٔ اشکال علویّات و سفلیات. چنان

(۱) اصل: جذوال.

که ظواهرِ اشیا از نفس پدید آید، و بواطنِ اشیا از روح پدید آید که آن رقایقِ خلایق است و دقایق حقایق.

و حقیقت منقسم شد بدو قسم: یک قسم وجه باشد، و یک قسم ذات. و حقیقتِ نفس بدو قسم شد: یک قسم روح گشت، و یک قسم نفس، و روح بر عرش مستوی گشت و نفس بر کرسی. والّهَهُ هُوَالجمیع فی جمیع الذّات هوالکلّ فی الکلّ. پس همه در همه است، و همه در همه، کس نبیند که همه باشد، و همهٔ ثانی حدقهٔ عین است، و همهٔ اوّل نورِ عین. و نور در حدقهٔ عین وقتی ببینی که[۴۵-پ] سَبَل شَیْن از عین برخیزد، و زَیْن در عین پدید آید. پس نور در عین دیده شود، و سخنِ جانان بسمع دل شنیده شود. فی الجمله غبار غیر از عین بیرون کن تا دیدهٔ تو نه غیر بیند، و نه عین، الاّ همه وجه باقی بیند و وجود دایم. ویزید بالوجه هُویّةُ الوجود وماهیّةُ الذّاتِ وحقیقةُ الصّفات وجواهِرُ الذّوات و ذراریّة الذُّرّیات وأرواحُ الشریّات وأصلُ المَودات. این جمله مجملِ تفصیل وجه است، و وجه صورت تفصیل ذات، و ذات مظهر فیضِ وجودِ مطلق [است] والوجود کلمةُ حَیوةٍ وبَعْضهُ حقٌّ وبعضه خلق بالاضافة. و نسبت حق ظهور حیات و قدرت اوست. و خلق ظهور خروج نوراوســت. و حیات از اسم حیّ نازل [می شود] و قدرت از اسم قیّوم. و این دو اسم موجب حیات است و بقا. و از «حا»ی حیات و «با»ی بقا حبّ احباب ظاهر می گردد [۴۶-ر] و ارواح احباب همچون حباب اند بروی آبِ حیاتِ ذاتِ مطلق که آن عین وجود است.

مصباح:

اندر نیاز مرید به مراد:

بدان که چون عزم حجاز کنی، و روی به خانهٔ خدا آوری، اوّل

رفیقی بباید، چنان که گفته‌اند: **الرّفیق ثمّ الطریق**، و زاد و راحله و لشکر تا خصمان را دفع کنند، و دلیل تا راه می نماید. و به شب ماه و ستارگان و مشعله و به روز آفتاب تا آنگه که به کعبه رسی، و شرط آن چنان که گفته‌اند بجای بیاوری، و داخل بیت بگردی که محلّ امن و امان است. پس سالکِ راه حق چون قصدخانهٔ حقیقی کند، و روی به قبلهٔ اصلی آورد که آن وجه باقی است باید که روی به حقیقت حجاز کند، و پشت بر عالمِ مجاز آورد، و دلیلِ راه بین بدست آورد، و زادِ تقوی [تحصیل کند]، و بر مرکبِ توکّل سوار شود، و آب و نانِ ذکر بردارد[1]، و رسنِ فکر حاصل کند، و به سخن هر دلیلی علیل ذلیل در چاه نرود که از راه بیفتد، الآدلیلِ [آگاه. پس] [٤٦ب] تفرقهٔ کثرت برمی خیزد، وتعین جهات نفوس وقلوب مرتفع [می] شود. به هر طرفی که نگرند، نماز کنند و راز گویند، و در سرّ معنی وحدت [نگرند] و صُوَر و اشکال نساء و رجال مرتفع شوند، و همهٔ اشیا در نور وجه باقی مستهلک باشند؛ و معنی استهلاک آن نیست که نیستِ محض باشند، امّا ناپیدا باشند. همچون نجوم که به روز هستند امّا در ضیای شمس ناپیدااند.

پس ارواح و عقول و قلوب و نفوس در وجه باقی باشند، امّا انوار ایشان در نور وجه باقی باشد[2]. اکنون چون دانستی که کعبهٔ اصلی چیست، قابل شو، و مستعدِ راه باش، و از حال آگاه شو، و از چاه برآی، و ناظر روی چون ماه باش،[3] و بر سریر سلطنت سلطان شو، و شاه باش.

---

(۱) اصل: برا دارد.
(۲) اصل: شد.
(۳) اصل: عبارت «واز چاه... باش» درحاشیه و خفی تر نوشته شده است.

مصباح:

اشاره به وحدت و کثرت:

بدان که شب قدر بسیط روز سرّ وحدت است بر شب کثرت، و شب کثرت صورت تفرقهٔ جمعیّت و وحدت است. چنان که اعداد معلول علّت واحداند. پس هرگه که علّت در جنبش آید، معلول در حرکت آید [۴۷-ر] پس آن که می گویند که: همه چیزها سر فرود آرند. آن است که: چون کشفِ غطا شود سرّ بجهر درآید، و کنز مخفی پیدا شود، و اجزای واحد کلّ شوند و ساجد گردند، و شبِ ذات به روزِ صفات درآید قیام روح و مَلَک پدید آید، و ظهور افعال و اسماء شود، و بنی آدم آمن شود، و عالمیان حاضر و ناظر شوند به نورِ نور وجه باقی. و این از تجلّی وجود مطلق باشد بر کلّ اشیا. و این معنی معیّن نیست، بل همیشه هست، الاّ تا قابل کیست. و به نسبت با عارف آن است که شبِ نکره‌اش بروزِ معرفه مبدّل شود، و مجمل جهلش به تفصیل علم درآید، و بُعدش قرب شود، و اجتماع سیّد با عبد پدید آید و سرّ عبودیّت پیدا شود.[۱] و معنی روز عید نیز همین است که معنی شب قدر، و قدر هریکی به اندازهٔ قربِ اوست به حق، سبحانه و تعالی، و بعدِ [او] از خلق.

و بُعد آن است که آیینهٔ خلق عکس نقش حق بیند، و اصل آن است که نه آیینه بیند و نه خلق و نه عکس، [بل که] همه [۴۷-پ] حق بیند.

مصباح:

اندر تأویل شب و روز:

بدان که در عالَمِ شهادت شب عبارت است از غیبوبتِ شمس، و روز عبارت است از ظهورِ شمس. و در عالَمِ انسان شب و روز عبارت است از

(۱) اصل: یکی شود.

خفا و ظهور، و ظلمت و نور، و معروف و منکور، و تفصیل و اجمال، و قبض و بسط، و حزن و فرح، و علم و جهل. و در عالمِ حقیقت شب عبارت است از ظلمتِ ذات، از برای آن که جملهٔ نفوس و عقول متحیّر شده‌اند در معرفتِ کنه ذات، و روز عبارت است از نورِ وجه. و در نور وجه کشف کلّیّت کلّ اشیا باشد کما هی. ۵

پس هر کس که بحقیقت ماهیّت رسد شبِ او قدر باشد، و روز او عید، و قول او سدید، و خلق او جدید، و او بر بساط سعتِ علم مطلق منبسط باشد، و ناسوت او به رنگ لاهوت برآمده باشد، و ملکوت و جبروت او یکی گشته، و در عین یقین بعزّت و تمکین ثابت شده باشد.

۱۰

مصباح:

فرق بین منصوب و محبوب و قرآن و فرقان:

بدان که منصوب[1] حامل قرآن است، چنان که محبوب حامل [۴۸-ر] فرقان است. چنان که فرموده است: سبحان الذّی [اَسری] بِعَبْدِهِ لَیلاً[2] وَنَزَّلَ الْفُرقانَ عَلی عَبدِهِ.[3] و منصوب خاتمِ انبیا است چنان که محبوب خاتم اولیا است، و هردو در تبارک رحمانی و تنزّه سبحانی و تقدّس ربّانی کلمهٔ واحده و ۱۵ حقیقت شاهده و عبدیّت ساجدهٔ انسان[اند] و حقیقتِ قرآن و فرقان و واسطه حروف و صفات و اعراب و افعال. و نقطهٔ اسما از لوح ذات برخواندند، و نزول روح ارواح معانی و صفوف ملایکهٔ وحی و الهام ربّانی و نورِ سبحانی دریافتند. امّا از برای جسمانیات سواد ظلمت بر نور بیاض نهادند تا در نقابِ

(۱) اصل: منصور.

(۲) اسرا، آیهٔ ۱.

(۳) فرقان آیهٔ ۱.

حروف و حجابِ صوت صُوَر و اشکال و مناسبت حظّی می یابند، و قسطی حاصل می کنند از عالم بی حرف و صوت که آن محض‌معانی است، و عین حیات جاودانی. هرگه که ظلمتِ سواد از نورِ [۴۸پ] بیاض مرتفع شود شب بروز شود، و قَذَر پدید آید، و حقیقت روح و ملک معلوم شود، وعلم بحقیقت نبوّت و ولایت پدید آید، و از تقلید بتحقیق رسد. یقین باز یابد بقوّت مکین و قدرت متین. ۵

و آنچه متصل است به روح نبی، آن را قرآن خوانند، و آنچه به روح ولی [مربوط است] فرقان خوانند، و آنچه داخل است و خارج و نازل و عارج در کسوت حروف و کلمات، آن را کتاب گویند، و در ظاهر کتاب تغیّر و تبدّل باشد، امّا باطن کتاب از آنچه هست، بنگردد. زیرا که آن صفتِ ذاتِ حق است، عزّوجّل، وصفت از ذات منفک نباشد چنان که ذات را تغیّرٌ و تبدُّل نباشد، صفتِ ذات را نیز [تبدُّل] نباشد. ۱۰

و نبی و ولی صاحب قوّت و قدرت باشد، بهر کسوت و صورتی بحسب زمان و مکان، و اشخاصی ازعالم اعیان، چنان که خواهند، معنی را از درون برون آرند، و به لسان هر قومی در [۴۹ـر] بیان آرند، و هر سرّی که دارند با اهلِ خویش در عیان آرند، و معنی را در کسوت صورت در بیان آرند. آنچه گفته شد عبارت است از اشارت: إِنَّا انزلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ.[1] چون معانی بکمال رسد مرد صاحب قدرت شود، بهر صورت که بایدش معنی را از خفا بظهور آرد.[2] ۱۵

(۱) قدر/آیه ۱.

(۲) اصل: آرند.

مصباح:

اشاره به جنبش ارض:

بدان که هرکسی در معنیِ جنبش ارض چیزی گفته اندکه: بخارات در زمین جمع شده است، و می خواهد که خارج شود، و راه خروج نمی یابد. زمین در حرکت می آید. چنان که در بدنِ انسان چون رطوبت غالب می شود، و بلغم متراکب می گردد، و قوّتِ دافعه ضعیف می شود، تب[1] قوّت [می] گیرد و بدن را در حرکت می آورد. ۵

و ناقلان می گویند چون ذوالقرنین به «قاف» رسید کوهی چند دید گردِ «قاف» درآمده، پرسید که چیست این کوهها؟ [٤۹-پ] گفت: اینها رگهای من اند. هرگه که حق، سبحانه و تعالی، خواهد که زمین را بجنباند، مرا فرماید تا رگها را بجنبانم تا آن زمین که متّصل است بدان رگ، درحرکت آید، و هرچه دارد در باطن بظاهر آورد از گنجها، و مردگان زنده شوند و سر از خاک برآورند. ۱۰

حقیقت آن است که چون قیام ساعت باشد مرده دلان زنده شوند از بوی جانِ جانها، و سر از خاکِ طبیعت برآورند، و اراضی نفوس در حرکت آید، و هرچه دارد از کنوز معارف و معانی، همه از غیب جنان بشهادتِ لسان آورد، و سرّ ماهیّت بر ارضِ کیفیّت پیدا شود. انانیّت و کمیّت هرچیز، چنان که باشد، معلوم گردد. مردمان از تعین تفرقه باز رهند، و روی بجمعیّت وحدت نهند، و احدیّت بصفتِ واحدیّت تجلّی کند، و واحد قهّار کثرت اعداد شود، و فرماید که: ملک که راست؟ هیچ جواب ندهد. زیرا که [۵۰-ر] هیچ تفرقه کثرت نباشد در حضرت جمعیّت وحدت، که اگر باشد دو باشد، و دورویی در یگانگی بیگانگی باشد وَحْدَهُ لَاشَرِیكَ لَهُ. ۱۵ ۲۰

---

(۱) اصل: وتب.

مصباح:

درآنکه موجودات در علم قدیم موجود بودند:

بدان که جملهٔ موجودات درغیب غیوب علم قدیم موجود بودند، و در وجود ذهنی. چون ارضِ ارادت درحرکت آمد بواسطهٔ قوّت و قدرت، و به امر «کن فیکون» از وجود ذهنی بوجود خارجی آمدند، و می آیند، و اشکالِ اشیا و صورتِ ارض و سما و آدم و حوّا و اولاد همه اثقال ارض علم قدیم بودند که از ارض قدم و ظلمات عدم ادراک به نورِ وجود ادراک آمدند و می آیند. شرح إِذَازُلْزِلَت[۱] در بیان آمد، و سرّش عیان شد بحسب استعداد لِمَنْ يَفْهَمْ. ۵

بدان که مرتبهٔ دوم ذات است، و ذات مرتبهٔ ثانی است از وجود. بدان که هر ذاتی را وجود است، و هر[۵۰-پ]وجودی را معنیی است، و هر معنیی را صورتی است، و هر صورتی را نَفشی است، و هر نَفشی را نفسی، و هر نفسی را حقّی، و هر حقّی را حقیقتی، و هر حقیقتی را حقیقتی. ۱۰

مصباح:

اندر تأویل قوّت قدیمهٔ ازلیّه:

بدان که آن مَلک که زمین برداشته است، عبادت است از قوّت قدیمهٔ ازل. آن قوّتی که بدوست قیام ذات، و آن بحر که قیام ملک بدوست در ظهور ذات ازل است از کان، و از مرتبهٔ بحر ذات قایم است بقوّت قدیمهٔ ازلیّه در سرّ کان، همچنان که قوّت قایم است به ذات که آن نازل است از عین جمع کافوری از برای آن که ظهور قوّت به نزول ذات است. و آن ثور که حامل صخره شده است از نفس احدیّت، و آن ولایت است. و آن سه قَرْن عبارت است از ذات و وجود و وجه. و آن ماهی که حامل ثوراست، عبارت است از ۱۵ ۲۰

(۱) اذا زلزلت الارض زلزالها، سورة الزلزال/ آية ۱.

ذرّه‌ای که مستخرج است از بحر ولایت، و آن ماه که حامل نون است، یعنی ماهی[1]، عبارت است [۵۱-ر] از اللّه محیط که قیام ذرّه بدوست، و ذرّه مستخرج است از بحر ولایت. و آن که مأ از تحت عرش روان شده است، قرارگاه ماهی است. عرش اشارت است به هویّت اللّه محیط، و جمع هویّت مخفی است از ادراک، و آن که مأ را عمقش پنجاه هزار سال است و طول و عرض مثالِ آن، اشارت است بظهور وجود الفی، و ظهور وجود الف پنجاه هزار سال باشد. و این عبارت است از نزول عین ماهیّت ذات، و تفضیل ماهیَّت ذات به مقدار خمسین الف سنةٍ باشد، و ادارک عقول به ماهیَّت ذات نرسد الاّ به مقدار خمسین الف سنةٍ ، و ظهور الف سنةٍ به پنجاه مدرج است، و هر مدرجه‌ای[را] طبقه‌ای باشد، و هر طبقه‌ای [را] هزار سال [راه‌باشد.]پس پنجاه هزار سال بباید تا معرفت الف حاصل شود.

«سنة» سین است و نون وتا. «تا» اشارت است [۵۱-پ] به ذات، و «نون» اشارت است به عین ماهیّت[2]. و نزول غین و ریح، که حاملِ ماست، عبارت است از ظهور روح اضافی از نقطهٔ ولایت که قیام محیط بدو است. و ثری که حامل[3] ریح است عبارت است از اتساق حیات روح اضافی.

مصباح:

اندر تخلیق زمین:

بدان که چون حق ، سبحانه و تعالی، زمین را بیافرید ملکی بفرستاد

(۱) «یعنی ماهی» در زیر «نون» با خطی خفی‌تر از متن کتابت شده‌است.

(۲)اصل: هیت

(۳)اصل مامل ۱۰۱و۱۰۲

تا بیامد، و دست فرود آورد، و زمینها را برداشت، و بردوش خود نهاد و برفت، و بزیر عرش بایستاد، و ملک محتاج گشت به قایمه‌ای که تکیه کند برآن. سنگی را از فردوس بگردانیدند تا آن ملک تکیه بر آنجا کرد، و آن سنگ از زمرّدِ سبز بود، و خُضْرتِ آسمان از عکس آن باشد، و آن صخره هم محتاج بود

۵ به قایمه‌ای. ثوری را از فردوسِ اعلی برون فرستادند، و آن را سه قرْن بود، و آن [۵۲–ر] محلّ قیام صخره گشت، و ثور را نیز تکیه گاهی می بایست. حوت را از تحت عرش فرستادند تا مستقرِ بقرشد، و ماهی را نیز قرارگاهی می بایست. آب را از تحت عرش روان کردند تا ماهی بر آن آب قرار گرفت. و طول و عرض نون پنجاه هزار ساله راه بود، وطول عرض و عمق مأ نیز هم چندان. و مأ

۱۰ را نیز قایمه‌ای می بایست. هوا را فرمودند تا حامل مأ باشد. و هوا را نیز قایمه‌ای می بایست. ثری قایمهٔ هوا شد. و شکل ثری همچون هیأت طبق بود، و قایمه‌های عرش بر ثری قایم است، و تحت ثری هفت طبق اند از خلق که عدد ایشان کسی نداند الاّ حق، سبحانه و تعالی، و قرار گرفت ثری برآنچه تحت ثری است، و تحت ثری قرار گرفت بر قدرت، و آن اطباقِ سبع ندانند[1]

۱۵ آسمان را و زمین را و ملایکه را. [۵۲–پ] و ایشان روز قیامت برون آیند از اطباق، و اوّل قومی که بنگرند به خلق، ایشان باشند و ایشان از جنس ملایکه نباشند، هر طبقی صنفی باشند، و احصای هر صنفی نداند هیچ کس، الاّ خالق ایشان. و آن هوا که ایشان در آنجا باشند به دخان ماند از غلظ هوا، و آن هوا و مأ که عرش برآنجا باشد، رقیق باشد، و صافی. اکنون بنگر و تأمُّل کن.

۲۰ و بدان که ملک کونی الوجود است، و وَجد آن لذّات ظاهر شد به حکم امر و خلق، و مقترن شد بدو روح، و نون بلامع فارق از بارق فرق

---

(۱) اصل = ندانند ص ۱۰۳

بسر گردانید حق، سبحانه و تعالی، معرفت اصلی کفایت او، و لوایح لوح وقایت او. و آنچه متحرک شود از او کلمات و آنچه ساکن شود دراو، و قرار گیرد خفایف آیات، و آنچه متصّل شود از کون بدو کلام، و آنچه طالع شود از وجود [۵۳–ر] بر وی سلام، و آنچه منفصل شود ازیمین او الهام، و آنچه ۵ نازل شود و عبور کند بر شمالِ او دعا، و اعلام. متسّق شد از او ملک قدرت و کلام و قوّت و سلام، و منقسم شد ملک به سی و چهار قسم: اوّل ملکهای دعوت است و آخر شفاعت باشد. بدین دو ملک شد ملک آدم و داود، و سد هاروت وماروت بود از من الله ذوی الجود و الحدود . بنگر به حکم که چگونه نازل می شود از «کاف» ملک نشان، و چگونه نازل می شود از «میم» ملک ۱۰ از کان تا به کون در ایشان، و چگونه واقع می شود خلق به ساحل وجود از «لام» ملک. پس چون نازل شود با تو،ملک باشد، و چون صاعد شودازتو، والی ملک باشد، و چون قیام کند از برای تعرّف و تصرّف و تکلیف و تلفظ مالک[1] ملک باشد، و او رابطهٔ حقیقت وجودی است از کون کنه خود[۵۳–پ]واضلع قرار در لون خود. و سجود از ملک ۱۵ تقدیر وجود موجود است از واجب الوجود در جایز وجود. بدو شود کلام کلمات و سمأ سموات و آیت آیات. و ملک عبارت است از نفس نبوّت در عین، و بنای عظیم هم اوست، و از روی حروف «میم» ملک مکتوب است و مراد، و«لام» لوح معاد، و «کاف» کنه کلام ربّ عباد. اگر گویی که او است که نازل است بر جمیع ، صدق باشد، واگر گویی که ملایکه اوست، ۲۰ حق باشد و قول در آن عدل باشد.

اکنون بدان که مَلک هم مالک است، و هم مُلک، و هم مِلک

(۱)ص ۱۰۵ اصل: «مالک» درحاشیه وخفی ترکتابت شده است.

است، و هم ملکوت است، و هم مالک است، و در مقام جمع واجمال نبی عظیم است و نقطهٔ اِنبا، و در مقام کشفِ غطا و دادنِ[1] عطا نبیّ انبیاست وولی اولیا درعالم خفا و انزوا، و او امّ الکتاب باشد، و در عالمِ ارواح روح اللّه، و روح قدس [۵۴- ر] و[روح] امین، و روح کشف، و روح لقا، و روح امر، و روح فطری، و روح وحی، و روح اضافی، و روح تأیید. و در عالمِ ملایکه جبریل ومیکایل و اسرافیل و عزرائیل و مالک و رضوان. و در عالمِ انسان خلیفه و امام و نبی و رسول و نایب و منصوب و محبوب. و در عالم اعیان صور جمادات و نباتات و حیوان که ایشان پیدا می شوند بواسطهٔ ریح و نار و مأ و تراب،و این مجموع و اشکال و صور ایشان صورت انبای بنای عظیم اند، و مخبراند از عالمِ عقلِ اکبر که او صورت احاطت است به کلّ اشیا ظاهراً و باطناً. و نفوس علویّات و سفلیّات از روحانیّات و نورانیّات و جسمانیّات و ظلمانیّات حروف کلمات کتاب مرقوم اند بر لوح وجود، و شاهد بر این کتاب مقربان[2] اند، و مقرَّب مقرِّب است، و رَبّ مقرّوی. و این مقام [۵۴- پ] محمود است که در او مقام مشهود است، و مقصود همهٔ سالکان دراو موجود است، وهمه ساجداند، و او مسجود است، و همه عابداند، و او معبود است. سرّملک در جهر[3] آورده شد، لِمَن یَفْهَمَ.

مصباح:

اندر تأویل حجر:

آمدیم با سر سخن. امّا حجر که محلّ قیام ملک [می باشد] اشارت است به حجر. و حجر نامِ عقلِ اکبر است. وحجر و حجر یک اسم است فرق

(۱) اصل: ودادن

(۲) اصل: «مقربان» دو بار کتابت شده است.

۳) اصل: چهل.

میانهٔ ایشان به نصب است و خَفْض. چون به نصب گویی، عالمِ حیرت باشد، و حیرت از عدمِ ادراک باشد. زیرا که در باطن حجر کسی نفوذ نمی یابد، و در باطن او نمی توان رسیدن، و کنه او را نمی توان یافت، و ماهیَّت او معلوم نمی شود. پس حیرت مقام حجری است.

و چون نصب به خَفْض مبدَّل شود حجر روی بنماید، حیرت حیات گردد. امّا عین بعین از حجر و حجر بیرون آید حق مبین در عین ما ظاهر شود، وحیرت عین حیات شود، وحجرَ از حجاب حجر بیرون [۵۵ر] آید، و جوهر از جسم خلاص یابد. چنان که آفتاب از سحاب، و وجه از نقاب.

و«حا»ی حجر اشارت است به حیات، و «جیم» به تجلیهٔ سبحانی، و «را» به ربّ ارباب. و حجر اشارت است بدان جوهر که منظور نظر ناظر حقیقی بود، و او مبدأ اکوان و الوان گشت، و مدرج شد در علویّات و سفلیات و نظر ناظر نیز در وی مُدْرَج شده است. اگر از اشکال علویّات و سفلیّات در گدرند[1]، به نظر به مولیٰ رسند. پس بحقیقت قیام مَلَک به نظر مولی است نه به حجر. و حجر می خواست وی را که تکیه گاهی باشد تا وی بدان قایم گردد، ثوری از فردوس بیرون فرستادند که وی را سه قَرْن بود تا آن حجر بر آن سه قَرْن قایم شد.

اکنون بدان که ثور صورت قُوّت الهیّت است، و آن سه قَرْن اشارت است به ارادت و قدرت و علم که قیام [۵۵-پ] حجَر بر این مجموع است، و آن ماهی که قیام ثور بدوست صورتِ روح ماهی است، و مظهرِ شکلِ الف است. مقدار پنجاه هزار سال تقدیرِ وجود الف است، و در معارف عقول در مقام استوا و صعود و نزول، و آن مأ که محلّ ماهی است صورت حیاتِ مطلق

(۱) در گدرند = در گذرند.

است که آن نازل است از اسم حیّ. «میم»[1] مأ محیط است ، و «الف» الله، و «میم» چون از مقام اتصال «الف» به مقام انفصال آید «اُمّ» گردد یعنی امّ الکتاب.

و امّ کتاب اشارت است به قدسِ لاهوت و به ماهیّت هویّت جبروت و ملکوت و به نطق و صوت و کلام و سکوت، و سرّی که هست در سرّ ناسوت. و ریح که حامل مأ است، اشارت است به ریح الله که جامع متفرّقات است، و به نفس رحمن، وریح و نفس اشارت است به رفرف، و نفس حاملِ نفس است، و ریح حامل روح، و رفرف مرکبِ اولیا است و چون ولی راکب [۵٦– ر] شود، و بر رفرف از ضیق احتیاج باز رهد، و به هر مقصودی ومرادی که وی را باشد، برسد، و وصف حرّیت بر ذات او مقرّر گردد، و جهات تعیّنات از وی برخیزد، و بهر جهت که بیرون آید مراد با وی همعنان شود.

امّا ثری، که محلّ قیام[2] ریح است وشکل او [که] همچون طبق است، اشارت است به دایرهٔ احاطت و هویّت که در اوست نقطهٔ احدیّت.

امّا آنچه تحت ثری است، هفت طبق [است] و در هر طبقی خلقی [است] که احصای ایشان کسی نداند جز حق، سبحانه و تعالی، و ایشان نه زمین می دانند و نه آسمان و نه ملک و نه انسان. و شبه ایشان به دخان می ماند، وخروج ایشان روزِ قیامت باشد از طبقات ایشان صورخفایای زوایای طبقات اسرار کنز مخفی اند که در ممکن غیب غیوب لیل ظلمت ذات اند، و در «کاف» کن، کون کلیّت وجود اند. [۵٦– پ] چون قیام قیامت ساعت روح مطلق شود از قرار ذات ما یبلغ صفات رود، روز وجه وجوه

---

(۱) اصل: میسم.

(۲) اصل: قیا.

ظلمات ذات ذوات مرتفع شود، اسرار به انوار منکشف گردد، دخان از نار منفصل گردد، اتصال نار با نور پیدا شود، نطفهٔ جلال و جمال در وصف کمال بی زوال در محلّ جحیم و جنّت نعیم[1] تجلّی کند سرّ مراد و ماهیّت واصل و امّ و «اِنّی آنا»[2] و«آنتَ» و هویّت پیدا گردد در جوهر انسان.

مصباح: ۵

اندر تأویل عرش:

امّا آن که قایمه عرش بر ثری است عرش معدنِ علمِ حق است، جلت و عزّ، و اشارت است به علم روحی و شهادت. و عرش صفات ذات است، و قیام ذات به صفت است، و صفت متّصل است به ذات، و ذات قایم است به صفت خود، و صفت از ذات منفک نباشد، و استوای ذات به صفت ۱۰ دایم باشد، و صفت به ذات قایم باشد، و استوای ذات به صفت باشد وواجب، [۵۷- ر] و قایمهٔ عرش قوّت است و قدرت، و آن بر ثری باشد مستوی. زیرا که ثری صورت احاطت است و دایرهٔ هویّت. و قیام این مجموع به قوّت و قدرت باشد، و قوّت و قدرت تعلّق به الهیّت دارد. وقوّت انفعالی است و قدرت فعاّلی است. و طریق انفعالی اقتضای حکمت می کند، و طریق فعالیه اقتضای ۱۵ قدرت می کند. و انفعالی آن باشد که چیزی را از باطن به ظاهر آورد بتدریج و [به] مرور ایّام. همچون نطفه که بروزگار مردمی شود. و قوّت فعالیّت تقلّب چیزی بود با چیزی دیگر در حال بی طول زمان. واین هر دو قوّت تعلّق به روح اضافی دارد، و باطن روح اضافی الهیّت باشد. و این مظاهر و مراتب که گفته شد محال حال نقطهٔ احدیّت است که آن قبل الاکوان ثابت بود ۲۰

---

(۱) اصل: ونعیم.

(۲) اِنّی آنا اللّه ربّ العالمین. قصص آیهٔ ۳۰.

بواسطه ای، «واو» ولایت به واحد آمد از برای اظهار اکوان و الوان و اولاد واعداد، و اخفا [ی] گنج وحدت [۵۷- پ] در طلسمات جدار کثرت از برای غلامین [بود] که آن ولیّ اولیا است و نبیّ انبیا، و واسطهٔ قیام جدار مایل موسی بود، وخضر، که ایشان شخص روح بودند و عقل. و آن گنج که تا امروز در خفا بود اکنون بر ملا است، و باز است از برای سدّ نبوّت و ولایت، و اهلِ دایرهٔ ملکوت و جبروت، و حاضران قدس لاهوت در کسوت و در شکل ناسوت. و آن گنج بحقیقت حق است و طلسم خلق. اکنون خلق را از حق ببین، و حق را در خلق بین، و«لام» می نهد[1]، و به آخر شکسته می شود، و چون پوست شکسته می شود مغز ظاهر می گردد. و در پوست جوز سه مرتبه است، ودرمغزهمچنان و در شجر مثل آن. بیخ درخت را ابلیس گویند،و سابق [آن را] شیطان خوانند، و شاخ را قرین. و پوستِ اوّلین جوز را نفس امّاره خوانند، و پوست دوم را لوّامه، و پوست سوم را مطمئنّه. [۵۸-ر] و مغز را علمِ یقین خوانند، و روغن را عین یقین، و نور را حق یقین. و از آنجا که بیخ درخت است تا به ساق، و شاخ و پوست [را] درکات گویند، و از مغز تا روغن[را] نور درجات گویند. پس ظهور نور موقوف است بر خفای درکات و درجات، و چون ظهور وجود نور ثابت شود، و عدم ظلمت لازم آید، و مبدأ این شجر و ثمر واصل و فرع حیات از مأ است، واگر نه مأ بودی ما را «بود» نبودی، و ظهور ما از مأ است و خفا هم به مأ است، و واسطهٔ ظهور و خفا ماییم. و اگرچه مأ خود مأ است در وجود بقای حیات کون خود ثابت، و ارواح و عقول از نهر عین بحر او ثابت[است]

---

(۱)اصل: نهر.

مصباح:

اندر تأویل شجر:

بدان که «شین» شجر اشارت است به شهادت، و «جیم» به جنّت جمالِ وجه، و «را» به رضوانِ اکبر، و سه نقطهٔ شین [۵۸-پ] اشارت است به روح اللّه و روح القدس و روح الامین. و «ثا»ی ثمره اشارت است به ثوران معنی از صورت شجره، و «میم» به معاد، و «را» به ربّ معاد. و آن سه نقطهٔ «ثا» اشارت است به سمع و بصر و نطق. و در حقیقت شجره شجرهٔ توحید است، و ثمره ثمرهٔ وحدت. و در خلقیّت بیخ و ساق و شاخ و اوراق صورتِ کثرت است. پس کثرت از وحدت ببین، و وحدت در کثرت ببین.

مصباح:

اندر باب قوّت و قدرت و قهر:

بدان که قوّت بیرون می آورد چیزي را از عدم، و آن را جسمانی می گرداند، و می راند تا منتهای بَدْو، آن بَدْوْ که آن منتهای اعادت است، و قدرت باز می گرداند از جسمانیات و روحانیات، و می راند او را از روحانیّات تا منتهای اعادتی که او اوّل بَدْو اوست. و قهر بیرون می آورد جوهر آن چیز را بر حدّ حیوانی، آن که مشتمل است [۵۹-ر] بر جسمانی و روحانی، [و] قیام می دهد او را بر جسمانی و روحانی از برای اعتدال و استوا به یک نسبت از برای معنی حیوانی. و معنی حیوانی آن است که متجوهر شوند، واصلی گردند در جوهر خود از وجه باقی حق، سبحانه و تعالی و تقدّس، و آن حیات اصلیش قایم به نفس خود و حیوانیّت معنی است از بحر حیات. و نهر حیات و عین حیات و بحر حیات روح اعظم است، و نهر حیات نفس کلّ است، وعین حیات عقل اکبر است. و اشارت بدین مجموع حَیَّةٌ تَسْعٰی[1] است تا فیض کلام

(۱) فالقیها فاذا هی حیّة تسعی. طه/آیهٔ ۲۰.

از حضرت ربّ انام به قدر استعداد و فهم کلیم الله می آید، و حرف نبود، و چون بحر حیات در تلاطم آمد، وفوج موجِ بی نهایت روی نمود، و موسی را در ربود، و در عین نهر بحرش کشید، عقلش متحیّر شد [۵۹- پ] و نفس در اضطراب خوف فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسىٰ[۱] افتاد. امر درآمد که برگیر عصا را، و مترس که بر سیرت اوّل بریم عصا را، یعنی فیض بی نهایت را، که از عالم قدم نازل شده بود، به اندازهٔ فهم اهل حدوث آوریم. و اشارت در این آن است که فرمود که: قَالَ خُذْهَا وَلاَ تَخَفْ سَنُعِيدُ هَا سِيرَتَهَا ٱلأُولىٰ.[۲] حیوان بنزدیک این جماعت آن است[۳] که غیر ناطق باشد، امّا بنزدیک اهلِ خدا این است که شنیدی،وَانَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوكَانُوا يَعْلَمُونَ.[۴] اشارت بدین معنی باشد، وَمَن ادرک حَقيقَة الحَيوانِ خَرج من الواصِفيَّة وَدَخَلَ فى المَوْصُوفيَّة.

مصباح:

اندر تأویل عصا و خاصیت علم:

بدان که غرض از صفوت حروف کشوف معنی است،نه بسیط کلمات است، و نشر ظلمات. اکنون بدان که حقیقتِ عصا علمِ مطلق است، آن [۶۰-ر] علمی که بعد از آن جهل نباشد. واگر خواهی که گوسفندی را بدانی، بدان که ایشان صورت نفس مؤمنان اند، و همه چیزی از او بکار می آید، و راحت نفوس اند،وغذاها که موجب قوّتها اند از ایشان حاصل می شود. و آن قوّتها همچون هاضمه و دافعه و ماسکه و قاسمه و حافظه ومدرکه

---

(۱) سوره طه آیهٔ ۶۷.

(۲) سوره طه آیهٔ ۲۱.

(۳) اصل: از ایشان است.

(۴) سورهٔ عنکبوت آیهٔ ۶۴.

و مفهمه و عامله وعارفه و ناطقه و باصره و سامعه و قابله و عاقله و موصله الی المقر والمراد، و باطسه و فایضه و باسطه، و قوّت غضب و شهوت و لذّت و حلم و مُحلّ و مِلْح[۱]، این جمله در لحمِ غَنَم موجود است. و تفصیل آنچه از پشم او پدید می آید از کسوتها و پوست اوخود معلوم است[و به] شرح آن احتیاج نیست که دراز شود. ۵

اکنون [هوش دار] تا [به] هیچ شکلی [از] اشکالِ عالم بچشمِ حقارت ننگری، و مختصر نبینی که هر نقش که تو آن را [۶۰-پ] خُرْد می بینی، در معنی بزرگ نهاد آید. از آن جمله یکی کرم ابریشم است که چندین خلق بواسطهٔ او در کاراند، ودر باراند. و مگس انگبین همچنین که او نیز واسطهٔ روشنیها و شیرینهاست. اگر چه صورت‌شان خرد است، امّا معنی شان بزرگ است. ۱۰

و یک صفتِ دیگر از آنِ عصاست که اگر بر سنگ زنند آب روان شود. و آن سنگ دلهای سخت است که چون اثرِ علم بدو رسد، نرم شود، و عین حکمت و معارف از وی جاری شود.

و دیگر آن است که آن تفرقهٔ کثرت جسته شده باشد تکیه بر جمعیّت وحدت کند. ۱۵

و دیگر آن است که عصا وقتی ثعبان می گشت ثعبانِ بیان حقیقت است که چون بر لسان پیدا می شود سرّنهان عیان می شود.

و یدِ بیضا آن است که از جیبِ سودای ظلمت غیب نور [۶۱-ر] ضیاء و شمس یقین برآورند، و ظلماتِ شکوک و ظنون را فرو برند. و آن که عصا بر نیل زدند، و آب معلّق باستاد، تا کلیم اللّه با قوم خود بیرون رفتند، ونجات ۲۰

---

(۱) اصل: «ملح» دو بار کتابت شده است.

یافتند، آن است که بر فرسِ حیاتِ مطلق راکب شد، و متوجه طورِ وجودِ حقیقی گشت. کلمات کلام حق اعظم روی بدو نهاد، و از نیل کلام جاری شد. موسی یدِ یقین برآورد، وعصای علم بنمود، و قوم خود را که آن روح بود و عقل و نفس و قلب، با جنود علم و معرفت و معانی و حکمت بر فرسِ فراست راکب کرد[1]، و بساحل نجات رسانید[2] که محل امن است و امان و عصای ۵
عیان و ثعبانِ بیان و برهان سلطان؛ و فرعون که صورت طغیان بود و شکل شیطان داشت، با قوم خود، که ایشان صورت عصیان بودند، و لشکرِ ایشان، [که] کذب و هذیان و جهل [۶۱-پ] و جحود و کنود و ثمودِ بی بود بود[ند] جمله غرق شدند در بود و نابود. و موسی را هر چه[3] می بایست از عصا حاصل می شد. ۱۰

علم را نیز همین خاصیت است. اگر خواهی بدو دنیا حاصل کنی، و اگر خواهی عقبی، و اگر خواهی مولی.

مصباح:

اندر تأویل عدل:

امّا عدل آن باشد که علم، چون صفت علم حقیقی است بعین غیر حق صرف نکند. زیرا که علم ذات است، و اگر او را با آثار افعال صفات درآوری، و مشغول کنی، ظلم کرده باشی. پس عدل آن است که علم را آیینهٔ جمالِ جلالِ با کمال سازی تا محلّ عکس نفس لاهوت باشد در کلّ حال، و ملتفت نباشی نه بصورت، و نه بهیأت، و نه به اشکالِ امثال. بشنو، و درِ ۱۵

(۱) اصل: شدند.

(۲) اصل: رسیدند.

(۳) «هرچه» با نستعلیق خفی تر در زیر «می بایست» کتابت شده است.

دعوی فراکن، و درِ معنی باز کن، و پشت بر کلاغان مُردار خوار کن، و روی به بازانِ جانْ شکار کن، و در سایهٔ همای همّت عنقا[ی] قاف قوّت و قدرت پر باز کن و پرواز کن، تا دلها صیدِ تو شوند، و جانها [۶۲-ر] در دامِ تو افتند، و عقول و نفوس سر بر پای تو نهند، و دست در دامنِ متابعت تو زنند.

مصباح: ۵

اشاره به کلام و رؤیت متکلم:

بدان که کلام، بی رؤیت متکلّم ناتمام باشد. و کلام درمقام تلوین باشد، و رویت در مقامِ تمکین باشد. و اشارت در تنزیل به این معنی آن است که: **قال رَبِّ اَرِنی اَنظُرْ اِلَیْکَ. قالَ لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ اُنْظُرْ اِلَی الجَبلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی.**[۱] ۱۰

پس رؤیت بعد از تلوین است در مقام تمکین. و تمکین بعد از تبیین است. و یقین وقتی حاصل می‌شود که متکلمْ[۲] به کلام دیده شود، و خبر همچون معاینه نباشد، و ظنّ و تخمین را در کلام مدّخل باشد. زیرا که کلام ماورای غطا و حجاب می‌شود. امکان دارد که شنونده‌ای کلام را می‌شنود،[۳] امّا آنچه در تصورِ وی باشد [۶۲-پ] از متکلّم غیر آن باشد که وی تصوّر کرده باشد. و چون چنین باشد، یقین نباشد، پس یقین کلّی آن باشد که از وی که کلام می‌شنوی، وی را ببینی، چنان که فرموده‌اند: **لیس الخبر کالمعُایَنة.** ۱۵

در مقام معاینه شک را وجودی نیست، وشرک متعدّم است، و این همه مقام نبی و انبیا است، صلوات الله علیهم، چنان که می‌فرماید: **اللّهم اَرِنا**

---

(۱) سوره اعراف آیهٔ ۱۴۳

(۲) اصل: متکلم را.

(۳) اصل: شود.

الاشیاء کَمَا هی. وقال، علیه الصّلوة والسّلام، آعطِی لموسی کلاماً وَآعطِنی رُویَةً وخاصّتنی[1] بالمقام المحمود و الحوض المَورُود. «حوض مورود» حیات مطلق است که روح اعظم شخص وی است، و مقام محمود ماهیّت مبتداء کلّ اشیا ست. چنان که مقام مشهود ماهیّت منتهای کلّ اشیاست.

مصباح: ۵

اندر تأویل نکیر و مُنکَر:

بدان که منکر و نکیر که در قبرِ قالبِ انسان در سؤال اند و جواب. [۶۳–ر] سؤال صورت منکر است و نکیر، و جواب صورت مبشّر است و بشیر. و این معنی دایماً واقع است در وجود کسوت اقرار و جحود، و قیام و قعود در رکوع و سجود. قیام مقام استکشاف است و استغراق و اطلاع و اشراف و ۱۰ احاطت واستوا و احتوا و ارتقا و اِنبا و اِخبار و ارشاد و انفراد و اهتدا و انبساط. ورکوع مقامِ خُلق است و تواضع. و سجود مقام انکسار است، ونهایت عبودیّت. و قعود مقامِ حضور است و تمکّن و استقرار، و کشف اسرار، و رفع استار، و دانستن ماهیّت و انانیّت و انیّت و لهویّت.

مصباح: ۱۵

اندر تأویل حروفِ روح:

بدان که روح در اوّل متشعّب بود فی الحروف و الالواح، و محتجب بود به مساو صباح. وروح متوسّط متعرف بود در ملایکه، و در منتها در ولایت بود به وصف جمع به استکشاف [۶۳–پ] و استغراق.

---

(۱) اصل: خاصتنی

پس بدان که روح سه حرف است: «را» است، و «واو» و «حا».
«حا» تقدیر حقیقت اوست در حروف و الواح که موضوع اند از برای اخبار و انباه. و «را» تقدیر رجوع اوست از خلق به حق در رسل و ملایکه و انبیا. و «واو» تقدیر وجود است در وجود ولایت.

۵ بدان که روح در نزول و اصفیّت را و بیان را است، و در وجود موصوفیّت را واعیان را، چون ملایکه و رسل و انبیا صف برکشند گردِ دل محبوب، ظاهر شود موصوف در واصفِ معروف.

مصباح:

اندر تأویل عقل:

۱۰ بدان که عقل از روی ترکیب حروف اشارت است به عقل و قدرت و ارادت، و اشارت است به عدل و قول و فعل. پس بدان که عقل اکبر به علم و قدرت از آنجا که ارادت است از ذوات ذاتِ نفس کلّ را و مواد ماهیّت هویّت را بر الواح ارواح می کشد، و نفوس و اشباح [۶۴-ر] بواسطهٔ مسا و صباح بر می گرداند، ولایزال اشکال و صور بر معانی پیدا می شود، و
۱۵ مجملات ذوات را به تفصیل صفات می آورد در اشکال متباین بهیأت عادلیّت فرو می آورد، و سرِّ هر چیزی [را]، چنان که آن چیز است، پیدا می گرداند، و جمع را به تفریق می رساند، و تفریق را به جمع، و کلّ را به اجزأ در می آورد، و اجزأ را به کلّ می رساند. و چون شنیدی که عقل عقل است و قلم و لوح، پس بدان که از خود برمی دارد، و به خود می نویسد.

۲۰ و در مرتبهٔ دیگر عقل قلم است، و در مقام بیان و تبیان و ثوران عقل است، و در مقامِ قبول قلب است. و قلب محلّ جمع تفَصیل جملهٔ معانی

است، و عین حیات جاودانی است. و مقام تعیّن سرّ بنا[1] و بانی است. و از روی حروف قافش اشارت است به قوّت، و لامش [۶۴-پ] [اشارت است] به لبّ و یا به بسط حیات بر کلّ اشیا؛ و اشارت است به ملکوت و جبروت و قدس لاهوت.

مصباح: ۵

اندرتأویل قلب:

«قاف» قلب قوّت است و قدرت و قرار، و «لام» [آن] لقا و لبّ و حَول. و «با»ی [قلب] برّ [است] و برّ و بار و بحرِ معانی و دُررِ اسرار. و قلب در عالمِ اسما اشارت است به قادر و جبّار و عالِم، ودر عالم انسان قلب آیینهٔ وجه باقی است، و منبع حکمت است، و منشأ علوم است و محلّ سرّ مکتوم ۱۰ است، و مجمع معارف است و مخزن کنز مخفی است، و کان جواهر ذوات است، و صدف درّ صفات است و قصر حورانِ ارواح است، و مشکات انوار مصباح است، و محلّ فیض فالق الاصباح است، و قلب علیم است و حکیم و سلیم است و عظیم و رحیم و کریم و جنّات نعیم و نبیّ و رسول و ولی و علیّ ولی[2] و خلیفه و امام و تصدیق و رحیق[۶۵-ر] و محقّق و مدقّق وموفّق و مصدّق ۱۵ و عارف و صارف و کاشف و خارق و حاذق وصادق و لاحق و موافق و شیخ، و هراسمی از آن جسمی که در دهری هست، و جانِ آن از آنِ وی است.

بدان که بقعهٔ مبارکه بحقیقت هم قلب است، و وادی مقدّس فواد است که محلّ طلوع شجره کلیم الله است. و آن شجرهٔ توحید است، و ثمرهٔ

(۱) اصل: نبا

(۲) اصل: و یلی.

وی «اِنّی آنا اللهُ ربّ العالمین»[۱] است. «اللّه» تفسیر «اِنّی آنا» باشد، و «ربّ» تفصیل اللّه، و «عالمین» تفسیر ربّ، و این مجموع از قلب است و در قلب است، و قلب همچنان است که عینِ مأ که مأ از وی بر می آید، و به وی فرو می آید، و بدو روان می شود، و در درون زروع و اشجار و اثمار و حیوان و انسان پنهان می شود، و بار دیگر بواسطهٔ طلوع و سبوط و دخول و خروج و خفا و ظهور به اصل خود [باز] می گردد. و اثری از [۶۵-پ] خبر دل گفته آمد اگر جان داری، بشنو، و بدان، و ببین.

مصباح:

اشاره به داستان طیر ابابیل:

بدان که در آن زمان یکی برخاست از دایرهٔ کفر، و دیوی بساخت، و خواست که مردمان را منع کند از راه بیت اللّه، و دعوتِ بد بر خود کند. به نزد نجاشی رفت که وی حاکم بود در وقت خود، مَلِک حبشه زنگبار بود، درخواست که پیلی، که اعظم پیلان باشد، بده و لشکر راست کن، و بده، تا برویم و کعبه را خراب کنیم، و خلق را روی به دَیر گردانیم. نجاشی استعداد بداد، و فیلی، که اعظم پیلان بود، روان کرد تا آنگه که به مکّه رسیدند، و قصد تخریب بیت اللّه کردند. و حق، سبحانه و تعالی، بفرمود ملایکه را تا در کسوت طیرِابابیل اصحابِ فیل را «کَعَصْفٍ مَأکُولٍ»[۲] گردانیدند، و بیت اللّه محروس و محفوظ و مصون بماند. اکنون آخر زمان کفر و ظلم مستولی شود، و بغایت خود برسد [۶۶-ر]، و مردمان اکثر مسکین شوند و روی به طبیعت نهند، و پُشت بر حق کنند، و عقلِ شان متابعت هوی و

(۱) قصص آیهٔ ۳۰

(۲) فیل آیهٔ ۵۰.

نفس کند، و طبیعت بر دل‌شان غالب شود، و جان‌شان برنگ جسم برآید، و همچون بهایم دایم شوند، و در شهوات و لذّات قایم گردند، و از شنیدن کلام حق نایم شوند، و تغیُّر و تبدُّل در ظاهرِ دین پدید آید. چون چنین شود شمسِ ایقان از ظلّ و غمام بیرون آید، و از مغربِ خفا به مشرق ظهور آید، نقاب کفر براندازد، و حجاب شرک بیندازد، و طلسمات شک برهم شکند، و ۵ نور یقین ظاهر گرداند، وظلمت ظنّ و تخمین را ناپیدا گرداند، و آنان را، که در مرتبهٔ ضلالت و جهالت سرگشته شده باشند، همه را براه هدایت آورد، و روی به قبلهٔ اصل کند. و آن مرغان که در اوّل زمان اصحاب فیل را ناچیز کردند در آخر زمان نیز پیدا آیند، و ایشان [۶۶-پ] اشباح ارواح باشند، و شکل عقول، و ملایکه، وهمان کنند با بیگانگان در آخر[زمان] که [در] اوّل ۱۰ [زمان با اصحاب فیل] کرده باشند. وظاهرِ دین چون باطن گردد، و کعبهٔ یقین بقوّت متین و قدرت امین ظاهر گردد، وکابوس گم گردد، [و] ناموس پیدا شود و طاغوت فرو رود، و ناسوت برآید. قدس لاهوت بر خطّ اِستوا ظاهر گردد، در عین جمع تفرقهٔ کثرت ازمیان برخیزد، و جمعیّت وحدت در کنار آید بجایی برسند که نه کنار ماند و نه میان. شهدالله انّهُ لا آله اِلاّ هُوَ.[1] ۱۵

مصباح:

اندرتأویل حقیقت کلمه:

اکنون بدان که حقیقت کلمه چیست. محمّد، علیه الصّلوة و السّلم، بحقیقت خود معنی است در ملایکه، و ملایکه بحقیقت[2] خود معنی است در

(۱) آل عمران/آیهٔ ۱۸.

(۲) «بحقیقت» در زیر «خود» خفی تر کتابت شده است.

عرش، و عرش بحقیقت خود معنی است در ربّ، جلّ جلاله، و ربّ، جلّ جلاله، خود معنی است در وجود. و مجموعه این یک کلمه است، و مقصود تمام نشود بدون [۶۷-ر] یک حرف از این. همچنان که کلمه ثلاثی و یا رباعی، که اگر یک حرف از کلمه بازگیری، کلمه ناقص شود، و [نیز]
۵ معنی کلمه ناقص شود. زیرا که هر حرفی جزوی است از کلمه، و کلّ معنی در کلّ کلمه پیدا شود. پس چون جزوی از کلّ بازگیری، بحسب آن نقصان درکلمه پدید آید.

پس بدان که محمّد، علیه الصّلوة و السّلم، همچنان که از روی باطن معنی بود در[1] ملایکه، از روی ظاهر نیز معنی است در همهٔ خلایق، خصوصاً
۱۰ در بنی آدم معنیی است و صورتی در تعبیهٔ خلایق. و این مجموع یک کلمه است. تمام نشود بعضی از حرف او بدون بعضی، و این معنی کلّی در علمِ کلمه [موجود و ملحوظ است] و از این کلمه گمان نبرند به جلال اللّه و عظمته و کبریائه و عزّته. فانّ الحقیقَة الوجودیّة فوق کلِمتَه و فوقَ خلقه و خَلیقَته و حقیقت الصّیفَهِ فوقَ یصفه [۶۷پ] الواصِفُون اَهُو نازل الی جمیع اوملائکَتهُ فَاِن قلْتَ هوفقد وصفته صدقاً
۱۵ و عدلاً وَاِن قُلت ملائکته فَقَد وَصَفْتهُ حَقّاً و صَدِقا حَقٌّ والحَقُّ صِدقُ وقُولکُ فی ذلکَ عَدْلٌ.

مصباح:

اندرتأویل الف و اشاره به حواس:

بدان که «الف» مرکبّ است از سه نقطه، و آن اشارت است به
۲۰ سمع و بصر و علم. و آن سه اعراب نَصْب است، و خَفْض و رَفْع. و شکل وی شش است در حقیقت: حجاب و صورت و محو و کتاب. و «الف» مؤلّف

---

(۱) اصل: ودر.

است میان اشیا به انبا و ابنا، و آن واسطهٔ نقطه باشد که وی موجب است مر تمییز را میان دو شکل؛ و اعراب موجب است مر تعدیه را از نفس خود بغیر. پس بدین موجب که یاد کرده شد «الف» را شش جهت است در شش تقلّب.

۵ اوّل تقلیب لیل است ونهار و ایلاج لیل در نهار، و اختلاف اللّیل و النهار [۶۸-ر] وتقدیر لیل ونهار، و تکویر لیل ونهار، و سلخ لیل ازنهار در جهات تقلبّات نزول عین وی است. و نفس و وجه و روح و وجود و ذات، و او در نفس خود حامل کیفیَّت و کمیَّت و انیّت [است]، و به روح خود و وجود و وجه حامل حقیقت است وحقیقت حقیقت.

۱۰ پس «الف» مرکّب باشد از اعراب که آن اختلاف آخر کلمه است به رفع و نصب و خفض، و از نقطه که آن موجب است تمییز را بعضی از بعضی، و حرفی را از حرفی، و نقلی را از فرضی، و طولی[1] را از عرضی. پس نقطه تمییز را نهادند، و اعراب تعدیه را و تفصیل را. همچنان که گویی: جائی زیدٌ، ورأیتُ زیداً، و مرَرتُ بزَیدٍ. پس ممیزّ میان فاعل و مفعول و فعل اعراب آمد. امّا ۱۵ آن که گفته شد که الف [۶۸- پ] مرکّب است از نصب وخفض و رفع که نصب نصف الف است و خفض همچنین، و رفع دنبالهٔ الف است. چون بهم‌شان باز آورند، شکل پدید آید.

امّا بدان که در حقیقت خفض و نصب و رفع اشارت است به اللّه و آله و الهیّت و امّ کتاب. و همچنان اشارت است به «اِنّی اَنا اللّهُ رَبُّ ۲۰ العَالمین»[2]، و ابّ و ابن و اُمّ، وعالم و معلوم. و آن که در عالمِ صبی بچگان

۱ــ اصل: طول.

(۲)قصص آیهٔ ۳۰.

در مکتب می خوانند به تعلیم معلّم که «آ» آن است که بدینجا رسیده است که در عالمِ بلوغ می گویی که: اللّه و آله وامّ الکتاب. همچنان که در شکل انسانی در اوّل مقام نطفه بود در صلب پدر، بعد از آن علقه گشت و مضغه، و قابل نفخ روح شد در بطن مادر، و بمرور ایّام وی را به نظام رسانیدند [۶۹-ر] و ترکیبش تمام گردانیدند. بعد از آن از مضیق ظلمتِ بطنِ مادر بفضای صحرای لقای پدرش آوردند. ربّ العالمین بواسطهٔ قهر و لطف اشخاص مادر و پدر واستاد و شیخ او را تربیّت فرمودند[1] تا عاقل و عالم و عارف گشت، و مبدأ و معاد و ابتدأ و انتهای خود بازیافت، و از نقصان بکمال رسید. نقطه را نیز همچون نطفه تصوّر می کن که وی نیز از دواتِ ذات بواسطهٔ قلمِ قدرت و عقل اکبر برلوح وجود پیدا شد، و روی در امتداد نهاد، و در شکل «الف» پیدا گشت، و الف[2] از ارتفاع مکان و علوّشأن در سفینهٔ بیان آمد که آن حرفِ «با» است و صورت بانی و بنا است، و واسطهٔ بسط انبساط الف است بر بساطِ حروف از برای [۶۹- پ] کشوف صفوف در ظروف و صنوف. همچنین به حرف «تا» رسید که وی حرفِ تعدّد است و تکثّر، و به حرف «ثا» رسید که وی حرف ثوران است و سبب ثبات و عیان است. و ذکر این حرفها در متن کتاب گفته آمده است، به تکرار مطوّل گردد. فی الجمله نقطه به الف درآمد، و الف بمراتب حروف درآمد و حروف کلمات گشت، و کلمات کلام شد، و کلام صحف و طومار گشت، و این مجموع آیینهٔ صفات گشتند، و صفات مشکات انوار اسرار ذات شدند، و از کثرت روی به وحدت نهادند، و از تفرقه بجمعیّت رسیدند. واللّه اعلم بالصّواب.

(۱) اصل: فرمودند.
(۲) اصل: الف را.

مصباح:

اندر تأویل سموات و ارضین و فرق میان انبیا و اولیا:

اکنون بدان که همچنان که حروف صورت بسط نقطه است، سموات و ارضین و هر چه در ایشان موجود است [۷۰-ر] از صُوَر و معانی صورت بسط نقطهٔ اوّل اند و محلّ حال وی اند، و نقطهٔ کبری که آن ذرّهٔ اولی بود و منظور ۵ نظر مولی بود،و نقطهٔ صغری که اصل معاد انسان بود و هست، محلّ فیض نقطه بود و هست. عرش محلّ نزول وی است، کرسی محلّ تجلّی وی است، سموات اعلی محلّ[1] صفات وی اند، سموات دنیا محلّ[2] تدبیرِ امورِ وی اند، زمین محلّ تأثیرات اوست. شمس و قمر و نجوم محلّ انوار صفات اواند، ۱۰ صحراها صورتِ حیرت اوست دریا ها صورتِ حیاتِ اواند، کوهها صورت احمال اواند، انبیا مشکات انوار وی اند، اولیا زجاجهٔ مصباح وی اند، انبیا لسان وی اند، اولیا بیان وی اند، انبیا صورت قول اند، اولیا مظهرِ فعل اند، انبیا محلّ وحی اند و معجزات، [۷۰-پ] اولیا محلّ الهام اندو کرامات. انبیا واضعان گنج اند درطلسمات، اولیا مستخرجان گنج اند از طلسمات. انبیا ۱۵ واضعان اند، واولیا را فعان اند. انبیا ساتران اند، اولیا کاشفان اند. انبیا خلق را از دنیا به عقبی می خوانند، اولیا از عقبی به مولی می خوانند. انبیا راه نمایند، اولیا راهروان اند.

بدان که ابتدا از نبوّت، انتها از ولایت است،زیرا که نبی از حق به خلق می آید، و ولی از خلق به حق می رود. امّا همچنان که انتهای ولایت ۲۰ ابتدای نبوّت است، انتهای نبوّت ابتدای ولایت است. زیرا که ابتدای ولی از صورت است با معنی، و ابتدای نبی از معنی است با صورت. پس ابتدای آن

(۱) اصل: محال.

(۲) اصل: محال.

انتهای این است، و انتهای این ابتدای آن، و این هر دو دو نهراند که از عین بحرِ وجود ذات نقطهٔ مطلق جاری شده‌اند [۷۱-ر]، و در جداول[1] نفوس و عقول ساری شده‌اند. نظر از پرگار بردار، و از دایرهٔ شرک و شک بیرون شو، و پُشت بر تعدّد و کثرت کن، و روی به وجه نقطه آور که آن محلّ امن است و امان، و سکون و قرار یعقوب در حزن بیت الاحزان از برای آن [بود] که همچو یوسف در سجن مسجونی [داشت]، و چون موسی در مقام اخلاص در خطر عظیم که: **المُخلِصُونَ علی الخطر العظیم.**

امّا اولیاء اللّه از خوف و حزن خلاص یافته‌اند، و به کعبهٔ یقین رسیده، و در کعبهٔ یقین نقطهٔ تمکین، که قبلهٔ روح امین است، بازیافته که: **اَلاَ اِنَّ اَولِیاَء اللّهِ لاَ خَوفٌ عَلَیهِم وَلاَ هُم یَحزَنُونَ**[2]. ۱۰

* * * * *

تَمَت کتابَهُ هذه الرسالة الموَسُومَة بالمِصْبَاح للشیخ العَالِم المحقِّق المدّقق قطب الأولیاء فی [۷۱پ] العَالَمین سَعْدُ المِلّةِ والشّریعَة وَالطّریقه وَالحَقیقه والدُّنیاء والدّینِ الحَمُّوی، آنارَ اللّهُ بُرهَانَهُ وَجَعَلَ فی فَرادِ یس الأعلیَ مَکآنَهُ عَلَی یَدِ العَبدِ الفَقیرِ المُذِنِب آلمُحتَاجِ اِلیَ رَحْمَةِ رَبّهِ الغَنِیّ محمودُ الکاَتب الجیْلاَنی الفُومَنیُ بِدِمشِق آلمحرُوسَةِ سَنَه سِتَّ وَسِتّیْنَ وثَما ۱۵ نَمائه حامداً لِلّه تَعَالی وَمُصَلِّیاً و مُسَلِّماً عَلَی نَبیّهِ مُحمَّدٍ صَلّی اللّهُ عَلَیهِ وَعَلَی آلِهِ وَاَصْحَابِهِ وخُلَفَائِه الرّاشدِین وَسَلّم تَسلیماً کَثیراً کَثیراً. [۷۲-ر]

«رباعی»

تا هست زمانه پر زآشوب و فریب
تا هست زباد بر رخ لاله نهیب ۲۰
بر عزّ و بقا و شادکامی و مراد
جاوید بماناد خداوند کتیب [۷۲پ]

---

(۱) اصل: جذاول

(۲) یونس آیهٔ ۶۲

تعلیقات و توضیحات

تعلیقات و توضیحات

ص ۵۷ س ۱۶: لکلّ حرفٍ ظهرٌ وَبَطنٌ وحدٌّ ومطلع.

بهیأت مزبور حدیثی ندیدم، ولی نزدیک به آن حدیثی از سوی صوفیه و حکما روایت شده است. از جمله عین القضاة همدانی می نویسد: «امّا طالبان قرآن را در کتاب بدیشان نموده‌اند که: إنَّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبَطْنهُ بطناً الی سبعة ابطن گفت: هر آیتی را از قرآن ظاهری هست و پس از ظاهر باطنی تا هفت باطن.» تمهیدات، ص ۳، نیز رک: مرصاد العباد ص ۴۸، و تفسیر حدیث مزبور را از امام جعفر صادق و بروایت جابر بن عبدالله در منتخب الخاقانی صفحهٔ ۱۸۹ بنگرید.

نیز این حدیث بهمین هیأت که در تمهیدات آمده، در عوارف المعارف صفحه ۲۵ مذکور است، و در نقد النصوص جامی صفحهٔ ۱۳۵ چنین است: لأنّ للقرآن ظهراً، و بطناً و حدّاً و مطلعاً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن او الی سبعین.

ص ۵۷ س ۱۷: العلم نقطة... الخ:

حیدر بن محمد اصفهانی در کاشف الاسرار (خطی ورق ۵) می نویسد: «وکلام حضرت علی، علیه السلام، در این علم بسیار است. یکی اینکه فرموده که: العلم نقطة و انا نقطة؛ دیگر فرمود که: العلم نقطة کثرها الجاهلون.» (به نقل از یادداشت همکار دانشمند آقای عرفانیان) نگارنده قول مزبور را در بعضی از شروح نهج البلاغه و آثار و مأثورات حضرت علی (ع) نیافت.

ص ۵۸ س ۱: ونقطهٔ حقیقی اصلی یکی است.

مقصود از نقطه در نظر جمهور صوفیه وحدت حقیقی است، ومتن تمام کثرات و تعیُّنات است. و گویند اصل همه نقطه است. رک: فرهنگ مصطلحات عرفانی، نیز نگاه کنید به مشارق الدراری ص ۴۵۰.

ص ۵۸ س۱۳: وآن که این الف بدان الف مانَد، آن را مثال خوانند.

صوفیه عقیده دارند که هر چه در عالم شهادت است صورت کامل و قدیمتر آن در عالم مثال (=عالم نفوس و عقول) بهیأت مجرَّد وجود دارد، و هیچ چیز در عالم فرودین نیست مگر آن که آن چیز بصورت کاملتر و مجرَّد در عالم مثال موجود هست. بنا براین همهٔ مظاهر این جهان در آن جهان وجود دارد، و اینکه مظاهر مز بور در عالم شهادت رو بزوال است، و پیوسته تجدید می شود بر اثر افاضهٔ آن جهان است. رجوع شود به اثولوجیا، طبع تهران و شواهد الر بوبیّه ص ۱۶۲. سابقهٔ تفکّر در بارهٔ مُثُل و عالم مثال به فلاسفهٔ یونان می رسد، و لیکن مستند عقیدهٔ صوفیه در این مورد آیه ۲۱ از سورهٔ الحجر است: وَ اِنْ مِنْ شَیء اِلاّ عِنْدَ نا خزائنُهُ و ما نُنَزِّلُه الاّ بِقدرٍ مَعْلُومٍ. هیچ چیزی نیست مگر آنکه گنجینهٔ هستی آن نزد ماست ولی ما جز باندازهٔ معلوم آن را فرو نمی فرستیم.

ص ۵۸ س ۱۶: فتحه اشارت است با الله.

«با» در اینجا بمعنای «به» است. و این استعمال در متون قدیم بسیار است. بقول ملک الشعراء بهار این «با» بمعنای «به و بسوی» است. رک: سبک شناسی ج ۲ ص ۱۵۹. در تفسیر آهنگین صفحه ۱۱ آمده: «بنفرین بودند با آفرین گشتند.» در تفسیر شنقشی صفحهٔ ۱۷ می خوانیم: «اُ با نزدیک وی برند شما را از پس مرگ.»

ص ۵۸ س۱۶: اُمُّ الکتاب.

مقتبس است از آیهٔ ۳۹ سورهٔ رعد: وَعِنْدهُ اُمُّ الْکِتاب. در لسان شرع لوح محفوظ را گویند، و نیز علم حق، تعالی، را گویند بوجه شمول و کلیّت. (تفسیر ابوالفتوح ج ۳ ص ۲۰۱) و هم محکمات قرآن را گویند. (دستور الاخوان) صوفیه عقل اوّل را اُمُّ الکتاب گویند بجهت احاطه ای که براشیا دارد، و قلم را نیز گویند. (مرآت العشاق ۱۷۲)

ص ۵۸ س ۱۷: اِنّی اَنَا اَللّهُ

اشاره است به آیهٔ ۳۰ از سورهٔ قصص: فَلَمّا اتیها نُودِی مِنْ شاطی الواد الاَیْمَن فی البُقْعَةِ المبارکه من الشّجرَةِ اَنْ یا موسی اِنّی اَنَا اَللّهُ رَبُّ العالَمینَ.

ترجمه: چون آمد موسی بآن آتش، آواز دادند او را از کرانِ رودبار از سوی راست در آن جایگاه با برکت و آفرین کرده بر آن از آن درخت خواندند که یا موسی من اللّه ام خداوند جهانیان.

ص ۵۹ س ۳: وبا بر بساط بسط الف کند.

«با» در عرف صوفیه اشارت است به اوّلین موجود ممکن که عبارت از مرتبهٔ دوم وجود است. نعمت‌الله ولی گوید:

الف در اوّل و با در دوم جو — بخوان هردو یکی را هر دو میگو

(اصطلاحات ۷۰)

ص ۵۹ س ۷: تفرید.

در لغت یگانه کردن و یگانه خواندن است، و در اصطلاح طایفهٔ صوفیه آنست که از اشکال خود فرد شود، و با احوال خود یگانه باشد، و در افعال خود توحد جوید، و رؤیت نفس خود نکند، و رعایت جانب خلق را نگیرد، و یگانه گردد در احوال از احوال، و حال نفس خود را ننگرد، و به اشکال انس نورزد. (التعرف ۱۱۱) و درکتاب اصطلاح الصوفیه (ص۵) ابن عربی می خوانیم: «التفرید: وقوفک بالحق معک.» و کلا باذی در فرق بین تفرید و تجرید می نویسد: «التجرید أن لایملک، و التفرید ان لایُملک.» (التعرف ۱۱۱)

ص ۵۹ س ۷: تجرید.

در لغت بمعنی مجرّد شدن است، و در عرف صوفیه آنست که از اعراض مجرد شود، و هیچ چیز از عوارض دنیا را نگیرد، و ترک حطام دنیوی گوید، و بعوض ترک دنیا از خدای، تعالی، چیزی نطلبد نه در حال و نه در آینده، بلکه ترک دنیا را از برای آن کند که در دنیا بجز حق علتی نبیند. (التعرف ۱۱۱) ابن عربی تجرید را چنین تعریف کرده: «اماطة السوی و الکون من القلب و السرّ.» (کتاب اصطلاح الصوفیه ٤). از جنید بغدادی پرسیدند که: «تجرید چیست؟ گفت: آن که

ظاهر او مجرد بود از اعراض و باطن او از اعتراض.» تذکرة الاولیا ۴۴۷)

ص ۵۹ س ۸: و در تابوتِ ناسوت سکینهٔ قدس لاهوت بیدا گردد.

سکینه در لغت بمعنای آرامش است. (الدرر فی الترجمان .. ۱، و آن چیزی بود که بدان آرام دل حاصل شود، و خوف و خطر زایل شود. جمعش سکاین و مشتق از سکون. (رک: البصایر فی الوجوه و النظایر، خطی) و به اعتباری «آیتی از آیات خداوند تعالی [است] که در روزگار طالوت در تابوت از آسمان بر زمین آمد. او را سری چون سر گربه و روی چون روی آدمی و دو بال چون دو بال مرغ [بود]» (دستور الاخوان ۳۴۲) همین توصیف سکینه در حدیثی از احادیث نبوی باینقرار آمده است: «قال رسول الله: ان لله ملکا یسمی السکینة خلقه الله لسکون عباده المؤمنین وجهه کوجه الانسان و رأسه کراس الهرة ثم هو بعد ریح هفافة» (به نقل البصایر فی الوجوه و النظایر، خطی)

ابوالفضایل معینی در باب دوم کتاب البصایر فی الوجوه و النظایر در ذیل سکینه می نویسد که سکینه در قرآن در شش موضع آید، و آن عبارت است از:

اوّل: در حق کافهٔ مؤمنان زیادت یقین و ایمان را. أنْزَل آلسکینَة فی قُلُوبِ المؤمنین لِیَزْدادوا ایماناً مع ایمانهم. (فتح/ آیه ۴)

دوم: در باب حاضران عام حدیبیه در زیر درخت سَمُره بیعت رضوان را. فعلم باقی قلوبهم فانزل السکینة علیهم.

سیم: در شأن جملهٔ صحابه با مصطفی کمال اخلاص و ایقان را. فانزل اللّه سکینة علی رسوله و علی المؤمن.

چهارم: در حدیث طالوت و قصهٔ تابوت، تسکین دل اسرایلیان را. آنْ یأتیکُمُ آلتَابوُتُ فیه سکینَةٌ مِنْ ربّکُم و بَقیَّةٌ ممَّا تَرَک آلُ موسی و آل هرون تَحمِلهُ الملائکةُ انَّ فی ذلک لآیةً لکُم اِنْ کنتم مؤمنین. (بقره /آیهٔ ۲۴۸)

پنجم: واقعه حرب حنین استمالت دل منهزمان را. ثُمَّ انزل اللّه سکینه علی رسوله. (الفتح /آیه ۱۸)

ششم: در حدیث غار ثور و فرار رسول و صدیق از پیش کفار مکه سکون دل مهتر و بهتر پیغمبران و سرو سرور صدیق جهان را. لا تحزن ان اللّه معنا فانزل اللّه سکینة علیه.» (الفتح / آیه ۳۶)

باری عبارت مذکور در این رساله مطابق است با آیه ۲۴۸ از سورهٔ بقره.
میبدی می نویسد: «سکینه آرامی است که حق، جَلّ جلاله، فرو فرستد بر دلِ دوستانِ خویش، آزادی آن دلها را، و آن در دو چیز است: در خدمت و در یقین. امّا سکینه در خدمت سه چیز است: کار بر سنّت کرد، تا به اندک توانگر گشت، و بر اصل اعتماد کرد، تا از وساوس آزاد گشت، و خلق در آن فراموش کرد تا از ریا آزاد گشت. و سکینه در یقین در دل سه چیز است: به قسمت قسّام رضا داد، تا از احتیال بیاسود، و ضرر و نفع از یکجا دید تا از حذر فارغ گشت، و وکیل بپسندید تا از علایق رها شد. نشان این سکینه که در دل فرو آید، آنست که مرد بخشاینده و بخشنده گردد.

ابوالفتوح رازی از قول ابن عباس می نویسد: «هر سکینه که در قرآن است بمعنی طمانینه است الاّ آنکه در سورة البقره است.» (تفسیر ابوالفتوح ج ۱۰ ص ۲۰۶) و مرادِوی از سکینهٔ مندرج در سورة البقره همان تعبیری است که از دستور الاخوان و وجه چهارم البصایر آوردیم. برای بحث های عرفانی ولغوی سکینه رجوع شود به فصوص الحکم ۲۹۳، ۲۹۴، تعریفات جرجانی ۶۷، کتاب اصطلاح الصوفیه ۷، مفردات القرآن ۲۳۶، و خصوصاً رجوع کنید به منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری ۶۷. که از درجات سه گانهٔ سکینه در نزد عرفا و فرق بین سکینه و طمانینة سخن گفته است، و رجوع کنید به: الالواح العمادیه، صفحات ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۶.

ص ۵۹ س ۱۴: جمال:

در عرف صوفیه عبارت از «ظاهر کردن کمالات معشوق است بجهت زیادتی رغبت و طلب عاشق.» (رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، خطی) نیز رک مرآت العشاق صفحه ۱۸۷. نیز بعضی بمعنای «اوصاف لطف و رحمت خداوند برگرفته اند. (فرهنگ مصطلحات عرفانی.)

ص ۵۹ س ۱۴: جلال:

در عرف صوفیه عبارت از «ظاهر کردن حشمت و استغنای معشوق است بر دیدهٔ عاشق جهتِ نفی و غرور عاشق، و بواسطهٔ تحقق و انتباه و آگاهی او به بیچارگی و افتقار او به کبریای معشوق.» (مرآت العشاق ۱۸۷) به تعبیر ابن عربی

جلال عبارت است از وصف قهر از حضرت الهیّت. (کتاب اصطلاح الصوفیه ۳)

ص ۵۹ س ۱٦: بُعْد:

اقامت در مخالفات را گویند (کتاب اصطلاحات الصوفیه ٤) به تعبیر دیگر «بُعد آوردن مخالفت بود و برگشتن از طاعت. و اوّلِ بُعد دوری بود از توفیق. پس از آن بعد بود از تحقیق، پس بعد از توفیق بُعد حقیقت بود.» (ترجمهٔ رساله قشیریه ۱۲٤) و فرق میان قرب و بعد آن است که بنده در قرب همّت دارد، و در بعد غفلت، و قرب رحمت خداوند است، و بعد نقمت و محنتِ او، و قرب دیدن حق است در همه حال، و بعد دیدن خود است که هر که به خود مشغول گشت، بعید است، و هر که از خود فارغ شد قریب است.» (رک: التصفیه فی احوال المتصوفه ۱۹٦)

ص ۵۹ س ۱٦: قُرْب:

نزد صوفیه «مرتبه‌ای است که رونده را پدید آید که حجب و اسباب برخیزد، و مسافت دراز منقطع گردد تا همه احوال و افعال او به نور خفی منوّر گردد، و هر چه کند و گوید درآفرینش هیچ کس را مخالط و مستمع و مرجع نبیند الاّ حق را ... تقرّب دیگر است و قربت دیگر. آنچه تقرّب است از حرکت عبودیّت است، و آنچه قرب است از جود الهیّت. و قرب رونده به باری، تعالی، نه بصورت باشد، و نه در جهت، و از راه علّت، بل که بمحض معرفت دل و اتصال جان باشد.»

(رک: التصفیه فی احوال المتصوفه ۱۹۵، التعرف ۱۰۷، تذکرة الاولیا ٤٦۱، ٤٦۲، شرح کلمات قصار باباطاهر ٤۵۲، اللمع ۵٦.)

ص ۵۹ س ۲۰: دارآلسلاّم:

در لغت بمعنی سرای سلامت است (لغت‌نامه)، ونزد فقها شهر و مملکتی است که در آن فرمان و امر پادشاه مسلمان روان باشد، و باصول احکام اسلام اداره شود. مقابل دارالکفر. (رک: کشاف اصطلاحات فنون، ذیل دار، نیز رک: معارف بهاٌولد ج ۲ ص ۲۵۸) درعرف صوفیه کنایه از بهشت و مقام بهشتیان است. (تفسیر حدایق ۷۳۱، به نقل فرهنگ مصطلحات عرفانی.)

ص ۶۰ ص ۳: زُوادَه:

از مصدر زوادت بمعنای افزون کردن، و افزون شدن است، نیز بمعنای توشه و زادِ سفر است. و توشه دان را نیز عرب المزاده گویند. (دستور الاخوان ۳۲۱، السامی فی الاسامی ۲۳۹)

ص ۶۰ ص ۴: سواد اعظم:

در عرف صوفیه عبارت از فقر است. بطوریکه گویند: الفقر سواد الوجه فی الدارین. (کشاف اصطلاحات فنون ۶۴۷) و به تعبیر دیگر «فنا فی الله را گویند که چون فقر حقیقی و فانی شدن تحقیقی عارف را روی نماید، در آن حالت کمال فقر این سواد الوجه روی دهد. بیت:

سواد الوجه فی الدارین درویش
سواد اعظم آمد بی کم و بیش

(رک: مرآت العشاق ۲۰۷)

ص ۶۰ س ۵: شوق:

در عرف صوفیه «انزعاج دل را گویند در طلب معشوق قبل از یافتِ او، بشرطی که اگر معشوق را بیابد عشق نقصان نپذیرد، بلکه زیاده شود.» (رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، خطی، نیز رک: کشاف اصطلاحات فنون ذیل شوق.)

ص ۶۰ س ۶: شراب طهور:

مقتبس است از آیه ۲۱ سورهٔ دهر: عَالِيَهُم ثِيابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ واستَبَرَقٌ وحُلّوا اَسَاوِرَ مِنْ فضّةٍ وَ سَقاهُمْ رَبّهُم شَراباً طَهُوراً.

زبرین جامهٔ ایشان جامه های سندس سبز و دیبای ستبر و زیور کنند برایشان دستینه های سیمین، و آشا مانند ایشان را خداوند ایشان شرابی پ ک. تأویل عرفانی شراب طهور را در کشف الاسرار و عدةالابرار ج ۱۰ ص ۳۳۰ بنگرید.

ص ۶۰ س ۷: صَمْت:

الصَمْت و الصُموت والصُمات: خاموش شدن، خاموش بودن و خاموشی (کتاب المصادر ج ۱ ص ۱۰)

ص ۶۰ س ۱۰: اِتیان:

در کتب لغت بمعنای آمدن، بودن، آوردن، کردن کاری را، و هلاک کردن آمده است (آنندراج، دستور الاخوان، کتاب المصادر)

ص ۶۰ س ۹: ظلّ ظلیل:

مرکب است از ظلّ (=سایه) + ظلیل (=سایه‌دار)، و ترکیب مزبور بطریق مبالغه گفته شود (فرهنگ فارسی) و معنای ترکیب مزبور سایه دایم، سایهٔ تام و کامل است. ظاهراً مراد حموّیه از ظلّ ظلیل اسماء الهی است (رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفانی، ذیل ظلّ)، و شاید مراد او انسان کامل است که متحقق به حضرت ذات است. (کشاف اصطلاحات فنون، ۹۳۸)

ص ۶۰ س ۱۳: غَلْیه:

غَلی یا غَلْیه و غَلَیان یعنی جوشیدن و جوش کردن (دستور الاخوان ۴۵۹) و آن در عرف صوفیه عبارت از «دردی است که در سر نزول کند، و ظاهر و باطن را مشغول کند: سر یاران بر باید، سر از آن باید که ظاهر را یار کند، و باطن را بر سر آن کار کند.» (فرهنگ مصطلحات عرفانی)

ص ۶۱ س ۱: و به «واو» آمد که آن ولایت است الخ.

اشاراتی از معانی حروف بنحو مزبور از قول سعدالدین حمّویه در چهل مجلس علاءالدوله سمنانی آمده است، و سمنانی برآن ایرادی وارد کرده است. رک چهل مجلس ۴۵— ۴۶.

ص ۶۱ س ۴: تاز پوست در نگذری... الخ.

«گذشتن» بجای «گذشتن» در متون دیرینهٔ فارسی بسیار بکار رفته است، هر چند احتمال دارد که بسیاری از مصححان «گذشتن» را در نسخه‌های کهنتر «گذشتن» خوانده باشند. باری این طرز استعمال در متون فارسی دیده می‌شود ازجمله رجوع کنید به تفسیر بصایر یمینی ج ۱ ص ۱۲۲، ترجمه قرآن موزه پارس ۲۷۷، مناقب الصوفیه ورق ۸. از نمونه‌های مندرج در کتب مذکور مسلّم می‌گردد که تلفظ «دال» بجای «ذال» در بعضی از لهجه‌های فارسی رواج داشته بوده است. همچنانکه در مورد فعل «گذاشتن» امروزه نیز بجای «گذار» در زبان گفتار «گدار» بکار می‌بریم. مانند: بی گدار به آب زدن راه آگاهان نباشد.

ص ۶۱ س ۵: ینبوع حکمت:

در لغت یعنی چشمهٔ خرد ودانش، و در عرف صوفیه عبارت است از جانِ سالکان و دلِ عارفان. قال رسول‌الله، صلعم، من اکل الحلال اربعین یوماً نورالله قلبه و اجری ینابیع الحکمه من قلبه. (رک: کشف الاسرار وعدة الابرار ج ۸ ص ۱۴۶)

ص ۶۱ س ۶: وآن دو دال اشارت است به یدیْن:

تهانوی گفته است: «یدان» در نزد صوفیه عبارت است از اسماء متقابله الهی که اسماء جلالی وجمالی نامند. مانند قهر و لطف. بعضی گویند: یدان عبارت اند از حضرت وجوب و امکان (کشاف اصطلاحات فنون ۱۵۵۰)

محیی الدین ابن عربی در فصوص الحکم می نویسد: «فعَبَّرَ عن هاتین الصفتین بالیدین اللتین توجهتامِنهُ علی خلق الانسان الکامل لکونه الجامع لحقایق العالم و مفرداتِه. یعنی: تعبیر فرمود حق، جَلّ جلاله، از صفت جمال وجلال به یدین علی طریق المجاز که یکی دست جمال بود، و یکی دست جلال که افعال الهیّه و مصنوعات نامتناهیه به آن تکوین و تتمیم فرماید، و کمال ربوبیّت در عالم شهادت به آن ترتیب و تنظیم دهد. و باز در دستِ جمال و جلال متوجه آفرینش انسان کامل شد.» رک: نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص ۱۲۴).

ص ۶۱ س ۱۰: بدان که... جملهٔ حروف صورت بسط ذات الف اند:

حروف در عرف صوفیه عبارت است از حقایق بسیط اعیان. (اصطلاحات شاه نعمة‌الله ۱۶) و چون «باء» اشارت به اوّلین موجود ممکن و مرتبهٔ دوم وجود است، بنابراین «الف» مرتبهٔ اوّل وجود تواند بود، وحروف دیگر حقایق بسیطه اعیان اند که رتبهٔ اوّل وجود را در اعیان بسط داده اند:

الف در اوّل و با در دوم جو بخوان هر دو یکی را هر دو میگو

ص ۶۲ س ۴: در حدیث نبوی است که: طول صراط... الخ:

توصیف مزبور از پل صراط در بیشترینهٔ کتب اخبار آمده است. (رک: رسالة العلیه ذیل صراط) و غزالی در احیاء العلوم الدین ج ۳ ص ۳۷۷ حدیثی روایت می کنند باینقرار: الصِّراطُ کَحَدِّ السَّیْفِ اَوْ کَحَدِّ الشَّعْرَةِ و اِنَّ الملائکة یَنْجونَ المؤمنینَ و المؤمنات وَ اِنَّ جبرئیلَ (ع) لَآخِذٌ بحُجزتی و اِنّی لاَ قولُ یا رَبِّ

سَلِّمْ سَلِّمْ. یعنی: صراط و پل چینود چون دم شمشیر و یا به باریکی موی است، و فریشتگان زنان و مردان مؤمن را رهایی می دهند، وجبرئیل دست در کمرگاه من استوار دارد، ومن می گویم: پروردگارا سلامت دار، سلامت دار. (به نقل شرح مثنوی شریف ج ۳ ص ۱۱۴۱)

ص ۶۳ س ۱٤: جِبت:

سحر، جادو، بت. (آنند راج) هر معبودی که جز خدای است عَزّ و جَلّ. (دستور الاخوان ۱۸۸)

ص ۶۵ س ۱۰: ساحران واجد و واحد شوند، و ماجد را ساجد گردند:

اشاره است به جادوانی که بعد از دیدن معجزات موسی، علیه السلام، روی به حق آوردند، و خدای را سجده کردند: فَأُلْقِیَ السَّحَرَةُ ساجِدینَ، قالُوا آمَنّا بِرَبِّ الْعالَمینَ. (آیات ٤۶، ٤۷ : سورة الشعراء) یعنی: پس برو افتادند ساحران سجده کنان. گفتند: گرو یدیم به پروردگار جهانیان.

ص ۶۷ س ۱۰: بیافرید انسان را از طین:

متضمن آیهٔ ۲ از سورهٔ انعام: هُوَالَّذی خَلَقَکُم مِنْ طینٍ ثُمَّ قضی اَجَلاً و اَجَلٌ مسمّی عِنْدَهُ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُونَ، و آیاتی دیگر بدین مضمون است.

ص ۶۷ س ۱۹: قلم:

در عرف صوفیه قلم عبارت از علم تفصیل است. (رک: کتاب اصطلاحات الصوفیه ٤) زیرا حروف مظاهر مجملی اند که تفصیل را قبول نمی کنند، تا آنگاه که بوسیلهٔ قلم بر لوح تفصیل داده می شوند. مانند نطفه مادامی که در ظهر آدم است مجموع مجمل از صور انسانی است که تفصیل را تقبُّل نمی کند. چون بوسیلهٔ قلم انسانی به لوح رحم نقل کرد، صورت تفصیلی انسان پدید آمد. (رک: تعریفات جرجانی ۹۸)

ص ۶۸ س ۱۱: کبابه:

در نسخه «کبابه» بدون نقطه آمده است. نگارنده به سیاق عبارت که از مشک و عود و عنبر یاد شده «کبابه» تشخیص داد. کبابه لغتی است فارسی که در عربی به تشدید بای اوّل ادا می کنند، و آن دوایی است معطر که خاصیت گرمی وخشکی دارد، و نیز به عربی حب العروس گویند. (برهان قاطع، مقدمة الادب)

ص ۶۸ س ۱۴: اِنبا کردن:

چیزی از خویشتن فراتر(اصل: فاتر) کردن. (کتاب المصادر ج ۲ ص ۹۰۰) آگاه کردن، خبر دادن. (دستور الاخوان ۷۵)

ص ۶۹ س ۱۶: الف الله اشاره است به ابتدای کلّ اشیا:

قیاس کنید با تعبیر شاه نعمة الله ولی که می گوید: «الف الله اشارت به ذات خداست، ولام اوّل صورت عقل است، ولام دوم انجیل است که صورت روح است، و ها صورت فرقان است که طرف نفس است.» (اصطلا حات الصوفیه)

ص ۷۰ س ۴: وذَکَر وفَرْج در کلام الله مذکور است و مشهور:

از آنجمله است آیات ۲۹ و ۳۰ از سورهٔ نور: قُلْ للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفضوا فروجهم... الخ.

وَ قُلْ للمؤمنات یغضهن من ابصارهن و یحفظن فروجهن... الخ.

ص ۷۰ س ۸: خایسک:

چکش (لغت نامه) که آن را به عربی مِطْرَقه گویند، و آن از ادوات آهنگران و حدّادان است.(کتاب البلغه ۱۱۸) متأخران خایسک را پتک معنی کرده اند (برهان قاطع) در حالیکه پیشینیان بین پتک و خایسک فرق گذارده اند، و معادل پتک را به عربی فِطّیس آورده اند، (کتاب البلغه ۱۱۸) نیز متأخران آن را از ادواتِ زرگری شمرده اند (جهانگیری) در حالیکه پیشینیان از جمله ابزار آهنگران گرفته اند، و این بیت فردوسی نیز مؤید نظر پیشینیان تواند بود:

بپولاد و خایسک آهنگران فرو برده مسمارهای گران

(به نقل حاشیهٔ برهان قاطع)

ص ۷۰ س ۸: گاز:

آلتی را گویند که بدان طلا و نقره را ببرند. (برهان قاطع) به تازی آن را مِلخب و مقراض گویند. (کتاب البلغه ۱۱۸) امروزه به آن «گازانبر» می گویند. (فرهنگ فارسی)

ص ۷۰ س ۱۹: استعداد راست کردندی:

استعداد در لغت بمعنای ساختن کاری را، و آمادگی را گویند. (دستور

الاخوان ۳۳) و یکی از معانی که در زبان فارسی به آن داده‌اند ساز و برگ و ابزار جنگ است.

ص ۷۱ س ٤: هواجس:
جمع هاجس بمعنای آرزو و خیال است که در خاطر می گذرد، و صوفیه از آن تعابیر عدیده‌ای دارند (رک: کتاب اصطلاحات الصوفیه ۲، فرهنگ مصطلحات عرفانی) ولی در اینجا مراد از هواجس «میلان نفس باشد برغبات عالم طبیعت باقتضای لوازم جسمانیّت و لواحق انسانیّت: شعر:

فبدت ولم ینطق لسانی لسمعه
هواجس نفسی سرّما عنه اخفت

(رک: مرآت العشاق ۲۳۷)

ص ۷۲ س ۱۳: مَجیٔ:
آمدن، مقابل ذهاب. (دستور الاخوان ۵۵۹) عثمان مختاری گوید (دیوان ۳۲)

نه بی عبارت او خلق را قیام و قعود
نه بی اجازت او روز را مجیء و ذهاب

ص ۷۳ س ۹: زبده:
چربی وروغنی را گویند که از روی شیر یا ماست بدست می آید. (لغت نامه)

ص ۷۳ س ۱۵: سبّوح:
بفتح سین و تشدید با بمعنای پاک و پاکیزه از همهٔ وصفهای ناسزا (دستور الاخوان ۳۳۰) و در این رساله بضم سین است، مراد از آن خداوند است (منتهی الارب) زیرا او را تسبیح می گویند.

ص ۷٤ س ۷: حُبّکَ الشیَٔ یُعمی ویُصِمُّ:
ترجمه: دوست داشتن تو چیزی را کور و کر کند. یعنی کسی هر کسی را یا چیزی را دوست دارد، عیب آن نبیند.
حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ج ۱ ص ۱٤۵، و ترجمه شهاب الاخبار ۲۹ بهمین هیأت آمده، و در احیاء العلوم الدین ج ۳ ص ۲۵ و کنوز الحقایق

۵۶ با تفاوت آمده است. مولوی گوید:

در وجـــود تـــو شـــوم مـــن مـــنـــعـــدم

چون مـــحـــبّـــم حـــبّ یـــعـــمـــی و یُـــصـــم

(به نقل فیه ما فیه ۳۰۵) در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۵٦٤ آمده است: «از استاد ابوعلی شنیدم از قول پیغامبر ما دوستی تو چیزی کور و کر کند، از غیر کور کند غیر را، و از محبوب کر کـنـد هیـبـت را.» در نسخهٔ دوم استاد فروزانفر بعد از عبارت مز بور آمده است: «در معنی قول پیغمبر... حبک الشئ یعمی و یصم.»

ص ۷٤ س ۱۵: ردای کبریا را دریابی. و ازار عظمت را بشناسی:

مـقـتبس است از حدیث نبوی: الکبریأ ردائی و العظمهُ إزاری فمن نازعنی فـی واحـد مـنـهـمـا الـقیته فی النار. احیأ علوم الدین ج ۳ ص ۳۳٦، نیز رک: شرح شطحیات ۳۱۳ که با تقدیم و تأخیر برخی از واژه‌ها روایت شده است.

ص ۷٤ س ۱۹: أُطلبُوا العِلْم وَلَوبِالْصِیْن:

تـمـام حـدیـث چنین است: عن انس قال رسول الله، صلعم، اطلبوالعلم ولو بـالـصـیـن فـان طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم. (جامع الصغیرج ۱ ص ٤٤، نیز رک کـشـف الـمحجوب ۱۱) روایتی دیگر از انس ابن مالک به این هیأت داریم: طَـلَـبُ الـعِـلْـمِ فـریضـةٌ عَـلیَ کلِّ مُسلمٍ و واضعُ العلم عند غیر اهله کمقلّد الخنازیر الـجـوهر واللؤلؤ والذهب. (سنن ابن ماجه ج ۱ ص ۸۱) ابن ماجه به نقل از سیوطی مـی نـو یـسـد کـه مـحـیـی الدین النووی اسناد این حدیث را ضعیف می داند. ایضاً همانجا.

ص ۷۵ س ۱۹: مَثْوی:

مـنـزل، مقامگاه، جایی که در آن فرود آیند. جمع آن مثاوی است. (دستور الاخوان ۵۵٦)

ص ۷٦ س ۱۷: عالم اَنا:

«انـا» یـعـنـی «مـن»، و مـن و مـنـی از نفس عَبْد بر می‌خیزد. چندان که گـو یـنـد: «تـو هـنـوز در نـفـسـی که انا و آنْتَ می گو یی.» (شرح شطحیات ۸۹) بنابراین عالم انا یعنی عالم من و منی، عالم نفسانی و خودی، مقابل عالم هو.

ص ۷۷ س ۸: سدّ سکندر می باید تا یأجوج سودا و مأجوج ماخولیا...

مالیخولیا لغتی است لاتینی، و بمعنای خلط سیاه است. چون مرض مذکور سوداوی است به این نام خوانده شده، و آن نوعی جنون است که فکر را به فساد می رساند. این لغت بصورتهای ماخولیا، مالنخولیا، ملنخولیا، مالیخ نیز بکار رفته است (حاشیه برهان قاطع)

ص ۷۷ س ۱۹: عِلَظ:

ستبر گردیدن، درشت شدن، ستبری، درشتی (منتهی الارب)

ص ۷۸ س ۳: کدات:

مرکب است از کد+ ات. کد بدون تشدید دال بمعنی خانه است (برهان قاطع)، با تشدید دال بمعنی مشقت و کار سخت است. (لغت نامه) ظاهراً در اینجا معنای اوّل مراد است.

ص ۷۹ س ۳: شفتالو:

مجازاً بوسه را گویند. (برهان قاطع) و این تشبیه بمناسبت شرینی شفتالو و بوسه است. مولوی گوید:

(دیوان ج ۵ بیت ۲۲۸۷۵)

به سیبستان رسد سیبش رهد از سنگ و آسیبش

نبینند اندر آن گلشن بجز آسیب شفتالو

در ترجمه محاسن اصفهان ۱۰۸ آمده: «وشفتالوی تر و تازه به از شفتالوی لبِ نازنینانِ دل پرور» (به نقل لغت نامه) شمس الدین قندهاری گوید:

گر هیچ به سیب زلخش بازرسی

باری پرسی که نرخ شفتالو چیست

(به نقل آنندراج)

ص ۷۹ س ۱۳: لااحصی ثناءعلیک... الخ:

ترجمه: نمی توانم ستایش ترا برشمرم، و بگویم آنچنانکه خود خود را می ستایی. قسمتی است از حدیث نبوی که روایت کامل آن در جامع الصغیر ج ۱ ص ۵۹ چنین آمده است: اللّهُمّ اِنّی اعوذُ بِرضاکَ مِنْ سخطِک وَ اعوذُ بِمُعافاتِک مِنْ عقُوبَتِکَ وَ اَعُوذُ بِکَ مِنْکَ لا اُحْصی ثناءً عَلَیْکَ اَنْتَ کما اَثْنَیْتَ عَلی

تفشیک. صوفیه معتقداند کسی که در حق مستغرق گردد، و از خود برود، و بی خود شود، و رسوم و آثارش در حق فانی گردد، بیانش قطع می شود، و ثنا نتواند گفت. زیرا ثنا گفتن نشانهٔ صحو و هوشیاری و خودی است. و از اینجاست که شیخ اشراق می گوید: «و من طمع ان یعلم عالم الرّبوبیّة و العقل و هو متعلق بعلم الحسّ و علایق الجسم فقد طمع فی غیر مطمع فانّ الغائص فی قعر البحر لایری السّماء کمایری من هو فی الهوا» (انواریه ۵۷) و از اینجاست که سعدالدین حمّویه در معنی حدیث مزبور نوشته است: «من نیستم، هستی تراست، و ثنای تو هم تو گویی.»

ص ۷۹ س ۱۶: قاب قوسین او ادنی ولایت است:

متضمن آیه ۹ازسورهٔ۵۳است: «دَنَا فَتَدَلّی فکان قابَ قَوْسَیْنِ اَو أدْنی فأوحی الی عَبْدِهِ ما أوْحیَ.» و قاب قوسین در عرف صوفیه عبارت است از مقام احدیت الجمع که جامع است میان قوس وجوب و امکان. (مرآت العشاق ۲۲۱)

ص ۸۰ س ۹: نزع کردن:

نَزْع بمعنای کشیدن است. (دستور الاخوان ۶۳۳) نیز بمعنای کندن چیزی از جایی استعمال دارد. (لسان العرب) در اینجا بمعنای جدا بکار رفته است. و نزع کردن بمعنی جدا کردن، ممتاز کردن.

ص ۸۰ س ۵: ثیاب:

جمع ثوب است، و در اینجا بمعنای جامه ها و لباسها و حجابها بکار رفته است. (رک: لسان العرب)

ص ۸۲ س ۳: و ظهور کنز مخفی از کاف «کنت» به «کن» پدید آید:

کنز مخفی در عرف صوفیه عبارت از هویّت احدیّت است که مکنون در غیب است. و هو بطن کلّ ما بطن. (فرهنگ مصطلحات عرفانی) و این عبارت سعدالدین حمّویه اشاره است به حدیث: قَالَ داوُدُ، عَلَیْهِ السَّلامُ، یا رَبِّ لِماذا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ. داود گفت: ای پروردگار من چرا خلق را آفریدی؟ گفت: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند. در بعضی از روایات بجای «مخفیاً» «خفیاً» آمده است. (تعلیقات ۵۰۱) و روایت ابن تیمیه

چنین است: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف. (اللؤلؤالمرصوع ٦۱ به نقل فیه ما فیه ۲۹۳) و بروایت دیگر بصورت: کنت کنزاً.... فأردتُ ان اعرف، آمده است. (کاشف الاسرار ۳۰، ۸۱)

این خبر در بیشترینهٔ آثار صوفیه، اعمّ ازنثر و نظم، و در کتب بعضی از حکما بکرات و مرات بعنوان حدیث نبوی روایت شده است، و کسانی نیز بارها به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند، ولی ابن تیمیه می نویسد: «لیس من کلام النبی، صنعم. ولایعرف له سند صحیح ولاضعیف و تبعه الزرکشی و ابن حجر، ولکن معناه صحیح ظاهر. و هوبین الصوفیه دایر.» (اللؤلؤالمرصوع ٦۱ به نقل فیه ما فیه ۲۹۳) نیز رک: اخلاق ناصری ٤۱۰. برای روشن‌تر شدن عبارت حمّو یه چند بیتی از ربب نامهٔ سلطان ولد (صفحه ۱۰) را می آوریم:

از محبت زاد هستی جهان
بهر حکمت تا شود خالق عیان
«کُنْتُ کَنْزاً» گفت «مَخْفِیاً» خدا
هم «فَاَحْبَبْتُ» به «اَنْ اُعْرَفْ» به ما
آفریده من جهان را بهر این
تا که گردد قدرت و علمم مبین

ص ۸۲ س ۱۲: کرور نعمت:

کرور Korur واژه‌ایست هندی، و آن واحد شمار است که در نزد هندوان ده میلیون است که معادل صدلک باشد، ولک برابر با صد هزار است. نزد ایرانیان کرور معادل صدهزار دینار است. ابن بطوطه نیز کرور را صدلک یاد کرده است. (یادداشتهای قزوینی ج ٦ ص ۲۱۳) نیز «از نامهٔ قائم مقام به محمودخان دنبلی اشاره به هشت کرور تومانی است که ایران به روسیه من باب غرامت جنگ پرداخت.» (سبک شناسی ج ۳ ص ۳۵٦) کرور در زبان گفتار فارسی زبانان افغانستان بعنوان واحد شمارشی بکار می رود که حدبی کرانه یی را می رساند.

ص ۸۳ س ٤: عصارخانه:

جایی که در آن عصاری کنند، محلی که در آن شیرهٔ انگور یا روغن نباتی یا چیزی دیگر گیرند.

ص ۸۳ س ٤: مَعْصُور شدن:

معصور از عصار می آید، و عصار چیزی است که به فشاردن در آید، و معصور یعنی فشرده (منتهی الارب) و معصور شدن یعنی شیره شدن، عصاره شدن.

ص ۸۳ س ۱۸: ایتا:

ایتاء بمعنای دادن و بیاوردن است. (کتاب المصادر ج ۲ ص ۱٤۵)

ص ۸۵ س ۸: اکوانها:

جمع فارسی اکوان است که آن نیز جمع کون است. این گونه استعمالات و کاربردها در متون دیرینه فارسی بسیار است. مثل: ملوکان، ابراران، عیالان، عیالان، خزاینها، صحفها، فواحشها (رک: تفسیر قرآن مجید ج ۱ ص ۳٦) و ظاهراً فارسی زبانان از پاره‌ای از جمعهای عربی، جمع بودن آنها را احساس نمی کرده‌اند، و به جمع بستن جموع تازی با علامتهای جمع فارسی می پرداختند. چندان که امروزه نیز در زبان گفتار مردم مواردی از جمعهای مزبور متداول است.

ص ۸٦ س ۱۳: کَنُود نمودن:

کنود در لغت بمعنای ناسپاسی کردن، و سخت ناسپاس بودن است. (دستور الاخوان ۵۲۵) در شرع عبارت از ترک عبادت است. و در طریقت ترک فضیلی، و در حقیقت کنایت است از کسی که اراده کند چیزی را که خدا آن را نخواسته است: ان الانسان لربه لکنود. (کشاف اصطلاحات فنون ۱۲٤٦)

ص ۸۷ س ۵: مُلک منفصل:

ظاهراً مراد حموّیه از ملک منفصل، عالم شهادت یا عالم خلق یا عالم فرودین است که بدلیل طبیعت اقارگی از حق منفصل است. مقابل ملک متصل. رک: ملک متصل.

ص ۸۷ س ۵: مُلک متصل:

مقابل ملک منفصل است، وظاهراً مراد از آن عالم فرازین یا عالم امر است که بصفت مضمنگی موصوف است.

ص ۸۸ س ۱۳: سألت رسول الله... الخ:

این حدیث را نورالدین عبدالرحمن اسفراینی از قول جابر در کاشف الاسرار

۱۰۵— ۱۰٦ چنین روایت می کند و تفسیر: «سألت رسول اللّه، صلعم، عن اوّل شیٔ خلق اللّه، قال: هو نور نبیّک، یا جابر، خلقه ثمّ خلق منه کلّ خیر و خلق بعده کل شیٔ» . و ذکرَ الحدیث، و عوالم التركیب تشتمل علی جمیع المرکّبات و ماهیاتهِ . وبذلک عبّر عنها بحقیقة الخلق.

قوله: ثمّ نزلنا الی مقعّر الترکیب و هی الانسانیه. معناه مقعّر الترکیب عبارة عن منکوتیّات الابدان الانسانیّة.

قوله: ثم منه الی البهیمیّة و السبعیّة و الشیطانیّة. ای الی اوصافهنّ.

قوله: ثم من الشیطانیّة الی سبع من الصفات دونها. ای الصفات الذمیمة التی خصّ بها الانسان دون البهائم و السبع و الشیطان، هی الریأ و النفاق و الشرک و الامل و النمیمة و التکذیب و البخل...

قوله: ثمّ خضنا فی الظلمات التی هی من موالید الکلمة الخبیثة. معناه الکلمة الخبیثة هی کلمة الشرک التی یتولّد منها الغفلة و النسیان و ظلمات اذکار ما سوی الله.

قوله: ثمّ صعدنا الکلمة. معناه تغیّم السماء الروحانیّة بغیم العنایة فأمطر علی قلوب اهل السعادة مطر الندامة. فانتبهنا بها عن سنّة الغفلة و غلبت علینا ارادة طلب الحضرة القدسیّة، فصعدنا من حضیض الکلمة الخبیثة الی ذروة الکلمة الطیّبة التی یصعد الیها الکلام الطیّب، والعمل الصالح یرفعه، و هی کلمة التوحید.

قوله: ثمّ تصاعداً منّا بالفقر عن جملة المعانی الحاصلة من العدم و الازل و القدم. معناه: تصاعدنا عن اوصافنا البشریّة و الروحانیّة عند استیلاء سلطان الفقر مجرّداً عن المعانی الحاصلة التی جاء ذکرها فی المقدّمة من العدم و الازل و القدم. فقدّم العدم علی الازل و القدم فی الرجوع، لانّ کون التقدیم فی الا تیان یکون مؤخراً فی الرجوع.

قوله: ثمّ قمنا عن الفقر. معناه ای قمنا عن رؤ یة الفقر.

قوله: ثم قمنا عنّا .معناه ای فنینا عن الانیّة المختصّة بنا.

قوله: ثمّ عن قمنا قمنا. معناه ثم فنینا عن قیامنا عنّا، وهوالفناء فی بدو میدان التوحید.

قوله: ثمّ عن لاقمنا و لا لاقمنا. معناه ای فنینا عن فنائنا. و عن فناء فنائنا فنینا، کما انشدفیه منشد.

قوله: ثمّ استوت هذا مع لا هذا و لا هذا مع لا لا هذا. معناه ثمّ استوت السرائر مع الاحد الصمد بالتنزّه عن الاشارة اليه و عن تنزّه علم الاشارة اليه وعن تنزّه رؤ ية العلم بالاشارة اليه.

و در کشف الخفا ۲۵۶ آمد ه است: «یا جابر انّ اللّه تعالی خلق قبل الاشیاء نور نبیّک من نوره.»

ص ۹۰ س ٦: نُهْیَه:

خرد، عقل، جمع آن نُهَی، اولوالنُّهی: خداوندان خرد. (دستور الاخوان ٦٤٨)

ص ٦٠ س ٨: اوّل ما خلق اللّه تعالی العقل:

در بیشترینهٔ کتب صوفیه وحکما چند خبر با مفهوم و مضمون فوق آمده است باینقرار:

- اوّل ما خلق اللّه الجوهر.
- اوّل ما خلق اللّه روحی.
- اوّل ما خلق اللّه العرش.
- اوّل ما خلق اللّه العقل.
- اوّل ما خلق اللّه العلم اعلی.
- اوّل ما خلق اللّه القلم.
- اوّل ما خلق اللّه نوری.

عزیزالدین نسفی این اخبار را از جمله «احادیث اوایل» یاد کرده، و گفته است که «ازاین بیچاره درخواست کردند که می باید که در احادیث اوایل رساله ای جمع کنید، و بیان کنید که مراد از این احادیث یک جوهر است، یا مراد از هر حدیثی جوهری جداگانه است.» و نسفی را عقیده بر این است که «جوهر، روح، عرش، عقل، علم، قلم و نور» یک جوهر است، و بر اثرِ پذیرش و قبول اوصافِ و صفی و بمناسبت مقامهای مختلف به نامهای متفاوت یاد شده است. (رک: کتاب الانسان الکامل ۳۹۸— ۳۹۹)

باباركنا شیرازی می نو یسد که: «چندچیزاست که به خبرمعتبرآن را اوّلیتی اثبات فرموده، مثل: اوّل ماخلق اللّه العقل و...، ودراین «اوّلها» معنی آن

است که اوّل چیزی که از این نوع که از عدم به کسوت وجود درآمد، اینها بود که مسبوق بودند بعدم ذاتی. و اگر چه مسبوق به عدم زمانی نبود.» (نصوص الخصوص ۱۱۸ — ۱۱۹) نیز نجم الدین رازی در مرصاد العباد صفحه ۳۰ می نویسد: «آنکه خواجه، علیه السلام، فرمود: اوّل ما خلق اللّه القلم و اوّل ... العقل، و اوّل ... روحی. هر سه یکی است. و بسیار خلق در این سرگردان شدند تا چگونه است.»

نجم الدین کاشی در تفسیر احادیث اوایل گفته است: «وجه التوفیق ان المبدع الاوّل فیه ثلث صفات من حیث انّه یعلم نفسه و مبدعه سمی عقلا و من حیث انّه صدرت منه النفس منتقشه بالعلوم سمی قلما، و من حیث انه افاضت منه انوار النبوّة سمی نوراً فهی اذاً (اصل: اذ) شیٔ واحد له ثلث اعتبارات بکلّ اعتبارله اسم» (عنوان السعده. خطی) البتّه توجیه نجم الدین کاشی ناظر بر سه اصل عقل و قلم و نور است، و بسیار نزدیک است به تعبیر عزیزالدین نسفی. یادداشت نجم الدین کاشی بوسیله دوست وهمکار دانشمند بنده آقای عرفانیان تهیه شده، که بدینوسیله از ایشان تشکر می کنم.

ص ۹۱ س ۱۹: ان اللّه خلق العقل فقال له اقبل، فاقبل... الخ:

ناصر خسرو قبادیانی در خوان الإخوان صفحهٔ ۹۰ می نویسد: «اوّل ما خلق اللّه تعالی العقل، ثمّ قال له اقبل فا قبل، ثم قال له ادبر فادبر، فقال: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً اعز علی منک، بک اثیب و بک اعاقب. گفت: نخستین چیزی که خدای بیافرید عقل بود، مراو را گفت: پیش آی، پیش آمد. پس گفت: باز پس شو، باز پس شد. پس خدای تعالی سوگند یاد کرد به عزّ وجلال خویش که چیز نیافریدم گرامی تر بر من، از تو به تو ثواب دهم، و به تو عقاب کنم.»

این حدیث با روایتی نزدیک به روایت حمّویه در انس التائبین صفحه ۲۱ باین صورت آمده است: «ان اللّه تبارک و تعالی خلق العقل فقال له اقبل، فاقبل، ثُمّ قالَ له ادبر، فادبر، فقال: و عزتی و جلالی و ارتفاعی فوق عرشی، ما خلقت خلقاً هواحب الی منک بک آخذ و بک اعطی و بک اعرف و بک اعبد و بک اعاقب و بک اثیب، ثم جعله فی قلب آدم فی الجانب الایمن. و خلق العقل من النور فالعقل نور ثم اسکنه عن یمین قلب آدم علیه السلام.» نیز رک: به تعلیقهٔ علی فاضل در همان کتاب ۳۳۰، مصباح الهدایة ۱۰۲.

ص ۹۲ **س ۹: اسم ظاهر:**

اسم در عرف صوفیه حرفی است که برای راهنمای معنی وضع شده است، و مقصود از اسم بالعرض است نه بالذات. و اسم ظاهر در اینجا در مقابل اسم باطن است. رک: اسم باطن.

ص ۹۲ **س ۹: اسم باطن:**

ظاهراً اسم اعظم مراد است، زیرا اسم اعظم بقول میبدی در غایت خفا است، و اطلاع بر آن موقوف بر صفا است. (فرهنگ مصطلحات عرفانی) شاه نعمة الله ولی نیز از اسم باطن و اسم ظاهر یاد کرده است باینقرار:

اسم الباطن طبیعت را نگهدارد مدام
لاجرم در جمله عالم یاریاران یافتم
رق منشور هیولا نقش بستم در خیال
آن محل در صورت زیبای خوبان یافتم
اسم الآخر درو مستور واو مستور از و
یافتم عنقا ولی از خلق پنهان یافتم
عنبر و کافور با هم ساخته جسم خوشی
اسم الظاهر درو با چار ارکان یافتم

ص ۹٤ س ۱۷: اِطّلاع:

شکوفهٔ خرما بیامدن(دستور الاخوان ٤۹)، و به اوّل مکسور و سکون دوم یا مشدد ثانی بمعنای دیده ور شدن، آشکار شدن، طلوع کردن. (کتاب المصادر ج ۲ ص ٤۲ ، ۳۷۳)

ص ۹۷ س ۹: رَأَیْتُ رَبّی فی أَحْسَنِ صُورَةٍ:

حدیثی است نبوی که صوفیه باین هیأت نقل کرده‌اند. در تمهیدات عین القضاة ۳٤٤ بصورت: «رأیت ربی لیلة المعراج... الخ» آمده، در بعضی کتب صوفیه بصورت «اتانی ربی فی احسن صورة» نقل شده است. (رک: نقد النصوص ۳۱۸) ولی در میان اهل حدیث به هیأتهای غیر از آن دیده می شود. (رک: المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی ج ۱ ص ۱٦۷ ، ۱٦۸) قشیری می نویسد: «و گروهی تکلّف کرده‌اند اندر اشتقاق شاهد، وگفته‌اند از شهادت مشتق است

چنانکه چون شخصی را بیند بوصف جمال وکمال، و اگر چه بشریّت او را از آن باز کشیده است، و دیدار آن شخص او را مشغول نگرداند از آن حال که اندر وی است، وصحبت او اندر وی اثر نکند او شاهد بود بر فناء نفس او، وهر که اندر او اثر کند آن، او شاهد او بود اندر بقاء نفس، و قیام کردن به احکام بشریت این آن بود که شاهد بود او را یا بروی، و بدین حمل کنند قول پیغامبر، صلعم، رَأَیْتُ رَبّی لَیْلَة المعراج فی احسن صورة. گفت خدای را دیدم بشب معراج اندر نیکوترین صورتی، یعنی که نیکو صورتی که آن شب دیدم، مرا مشغول نکرد از دیدار حق سبحانه، و مراد بدین دیدار رویت علم است نه رؤیت چشم.» (ترجمه رساله قشیریه ۱۳۱)

ص ۹۸ س ۸: و گمان نبری که خاتم اولیا زاید است بر خاتم انبیا:

عزیزالدین نسفی در انسان کامل می نویسد که «شیخ سعد الدین حمُّو یه می فرماید که هر دو طرف جوهر اوّل را(= طرف حق و طرف خلق) در این عالم دو مظهر می باید که باشد. مظهر این طرف که نامش نبوّت است، خاتم انبیاست، و مظهر آن طرف که نامش ولایت است، صاحب الزمان است.» واین دو به عقیدهٔ حمُّو یه از همدیگر جدا نیستند، و بر همدیگر زاید نیستند، بل یکی در اوّل زمان می آید و خلق را به عقبی می خواند، و دیگری در آخر زمان می آید، و خلق را به مولی می خواند. نیز رک چهل مجلس صفحه ٤٤.

ص ۹۸ س ۱۲: کسوتهای مندرس وریزیده:

ریزیده: از هم پاشیده، از هم ریخته، مضمحل (نوا در لغات دیوان کبیر ۳۱۲) مولوی ریزیده را در چند مورد بکار برده است.

پوسیدهٔ در گور تن رو پیش اسرافیل من
کز بهر من در صور دم کز گور تن ریزیده‌ام
(دیوان ج ۳ ب ۱٤٥۰٥)

خرامان شو بگورستان ندایی کن بدان بستان
که خیز ای مردهٔ کهنه برقص ای جسم ریزیده
(دیوان ج ۴، ب ۲٤٤۲۱)

ماییم که پوسیده و ریزیده خاکیم
امروز چو سرویم سرافراز و خطابی
(دیوان ج ٦، ب ۲۷۹۷۳)

ص ۱۰۰ س ۵: وعصای علم... بینداخت:

اشاره است به آیه ۳۲ از سورة الشعرا: فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مبین. بیفکند موسی آن دست چوب را از دست خویش، پس آن عصا اژدهایی گشت، مار زرد، بزرگتر و آشکار.

ص ۱۰۰ س ۱۸: وحدّ از برای تعلیم است:

حدّ تعریفی است که ماهیّت چیزی یعنی کمال وجود ذاتی آن شئ را بیان می کند، و آن از جنس نزدیک و فصل ممیز ذاتی نوع فراهم می آید. (رک: حدود ابن سینا ۲۵) و آن بر چند قسم است: یکی حدّ اصغر، و دیگر حدّ اکبر، و دیگر حدّ اوسط، و دیگر حدّ تام یا حدّ حقیقی. (رک: اساس الاقتباس ۱۹۱، ۳٤۱، و درة التاج ۱۲٤) وحدّ را در علوم و تعلیم و تعلّم بکار می برند. چرا که از بکار بردن آن «مغالطه نیاید، و در نهادن حدّ بسیار راحتها است. زیرا حقیقت و حدود و ذات اشیا را بوسیلهٔ حدّ دریابند.» (رک مجمل الحکمه، رسالهٔ حدود)

ص ۱۰۳ س ۷: عالم کبری:

یا عالم کبیر: مراد جهان وجود یا انسان یا دل است. زیرا صوفیه معتقداند: «حق، عزوعلا، عالم کبیر را چون جسدی بی روح و آیینه‌ای بی جلا آفرید. پس آن را روحی و جلایی از نفخ خود داد، و آن استعدادی بود قبول فیض را... که اگر در وی این استعداد نمی نهاد، او را عالم کبیر نبودی.» (رک: نصوص الخصوص ٥٤— ٥٥) بخلاف صوفیه حکما عالم وجود و انسان را عالم صغیر می نامند، در صورتیکه صوفیه معتقداند که انسان عالم کبیراست بمرتبه‌ای، و عالم انسان صغیر است به درجه‌ای چرا که انسان خلیفه است در عالم، و خلیفه را استعلا باشد درما یخلف فیه. (رک: همان کتاب ٦۰، نیز رک: نقد النصوص ۷۱)

ص ۱۰۵ س ٤: جنون:

اختلالی است که درعقل پیدا می شود، و بوسیلهٔ اقوال و افعال ظاهر می گردد. (تعریفات جرجانی ٤٥) ولی در عرف صوفیه بی خبری از خود وعالم خودی است. چندان که خواجه عبدالله انصاری گوید: «جنون در مستی نهایت است، و در درویشی بدایت، جنون آن باشد که مرد در عین آگاهی از خود بی خبر باشد.) (رسایل ۱۲۰ به نقل فرهنگ مصطلحات عرفانی)

ص ١٠٧ س ١٤: تمکین:

از جملهٔ احوال باطن اهلِ وصول است، و آن حال وقتی سالک را رخ می نماید که احوال وی در طبیعت نباشد، و چون نور طریقت بر احوال او بتابد، قوّت دلِ سالک نیرومند می گردد، و سالک در مرتبت تمکّن قرار می گیرد. حالت تمکّن سالک را از اضطراب و تغیُّر و نومیدی دور می کند. نیز صوفیه نهایت احوال را در طریقت تمکّن دانسته اند، و هر سالکی که در حالتی از احوال شریعت یا طریقت باشد، اگر تمکّن نداشته باشد، یا مغرور می گردد، و یا مهجور. حالت تمکّن در نظر صوفیه در مقابل حالت تلوین است، ولی نزد ابن عربی حالتی است در تلوین. (رک: کتاب اصطلاح الصوفیه ٦، التصفیه فی احوال المتصوفه ١٧٦— ١٧٨)

ص ١٠٩ س ٨: سَبَل:

پردهٔ چشم که از ورم عروق چشم، که در سطح ملتحمه است، واقع شود، و بدان در پیش نظر غباری پدید آید. موی و رگه ای سرخ که در چشم پدید آید. (لغت نامه)

ص ١١٠ س ١: الرّفیق ثُمّ الطریق:

حدیثی است نبوی که بصورت: الرفیق قبل الطریق نیز روایت شده است، و سیوطی در جامع الصغیر ج ١ ص ١٤٤ روایت کرده است: الجار قبل الدار، و الرفیق قبل الطریق والزاد قبل الرحیل. در شرح شهاب الاخبار صفحه ٨٦ بروایت رافع بن خدیج چین آمده است: «التمسوا الجار قبل شری الدار.» طلب کنید همسایه پیش از سرا خریدن یعنی چون سرا خرید، در همسایگی صالحان خرید، و الرّفیق قبل الطریق، و طلب رفیق کنید پیش از آنکه براه بشوید، یعنی سفر با رفیق نیک کنید تاخیرتان زیادت شود.» و این روایت را بصورت «التمس... الخ» نیز آورده اند. (کشف الاسرار وعدة الابرار ج ٢ ص ٥٠٠.» باری حدیث مزبور در عرف فارسی زبانان از جملهٔ امثال سایر شده، و در آثار پیشینیان اعم از نظم و نثر بکرات و مرات بکار رفته است. (رک: امثال و حکم ج ١ ص ٢٤٩)

ص ١١١ س ٣: شب قدر:

هر یک از شبها در عرف صوفیه اصطلاحی است جداگانه. چندانکه

«شب مقام عالم غیب وعالم جبروت‌را میگو یند.» و شب یلدا درعرف آنان نهایت الوان انوار است که این تعبیر نزدیک به تعبیری است که از سواد اعظم می کنند. و امّا شب قدر در نظر ایشان بقای سالک است در عین استهلاک بوجود. (رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ، خطی)

ص ۱۱۲ س ۷: پس هرکس که بحقیقت ماهیّت رسد... خلق او جدید باشد:

خلق جدید اشاره است به آیهٔ : أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ، مگر ما از آفرینش نخستین درماندم، نه، ولی منکران از آفرینش نو در غفلت و اشتباه‌اند. (سوره ق: آیهٔ ۱۵)

صوفیه را عقیده بر این است که آفرینش ظهور حق است، و صور مراتب ظهور و تجلّی خدا هستند، و چون تجلّی تکرار پذیر نیست آفرینش همیشه در تغیُّر و تبدُّل است، و آنچه بدون تغیُّر و تبدُّل است، ذات حق تعالی است. صوفیه از این تغیُّر و تبدُّل به «خلق جدید» تعبیر کرده‌اند. (رک: فصول الحکم، حاشیه دکتر ابوالعلا عفیفی ۲۷، ۱۰۱، ۱۵٤)

ص ۱۱۳ س ٤: قَذَر:

پلیدی، چرک، جمع آن اقذار است. (منتهی الارب)

ص ۱۱۳ س ۱۱: وصفت از ذات منفک نباشد:

جمهور صوفیه را عقیده بر این است که صفات حق عین ذات اوست وجدا از ذات و زاید برذات حق نیست. (رک: نفحة الروح، ورق ۲۲، الدرة الفاخره ۱٦۸.) در حالیکه حکما معتقداند که از حق نمی توان نفی صفات کرد، و نیز نمی توان ذات را نائب از صفات دانست. بنابراین بعقیدهٔ صوفیه ذات باعتبار اینکه اشیا در نزد او منکشف است، عالم است، و باعتبار اینکه ما به الانکشاف نفس ذات اوست علم است، باعتبار اینکه اشیاء فائض است از او به علم و اراده، قادر است، و باعتبار اینکه ما به الایجاد و الافاضه نفس ذات اوست قدرت، و همچنین صفات دیگر.

سلطان ولد در رباب نامه ٤٦۷ گفته است :

لیک اسمای خدا را زاولیا
باز می‌جو تا شود آن حلّ ترا

بل ببخشندت یکی نوری کز آن
بینی اندر اسم یزدان را عیان
پس بدانی نیست از اسمش جدا
گردد اندر اسم پیدا لقا

ص ١١٥ س ١٩: کافوری:
مراد حیات کافوری است، و آن حیات باطن است چنان که موید الدین جندی می نویسد: «سرّالحیات سّری فی الموجودات فیه تجمدت الجمادات و به حیت الحیوانات. سرّحیات در همه موجودات ساری است تا جمادات به آن سر جماد شد، وحیوانات بدان زنده شدند. این نوع حیات، حیاتِ باطن است، و در اصطلاح بعضی اهل کشف آن را حیات کافوری خوانند.» (نفحة الروح، ورق ٣٠)

ص ١٢٤ س ٢١: روح اعظم:
مراد صوفیه از روح اعظم، که در حقیقت روح انسانی است، مظهر ذات الهی است از جهت ربوبیّت آن. و گفته‌اند که: «روح اعظم عبارت از روح انسانی است که مظهر ذات الهی است» (شرح قیصری ٤٠ به نقل فرهنگ مصطلحات عرفانی) ونیز گفته اند که: روح اعظم مدبّر صورت اجمالی «من» است همچنانکه نفس کلّ مدبر صورت تفصیلی «من» (رک: مشارق الدراری ٣٤٦)

ص ١٢٥: س ٤: امر آمد که برگیر عصا را:
اشاره است به آیه ٢١ از سورهٔ طه: قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ. گفت خدای، تعالی، بگیر آن را ای موسی، مترس، سرانجام که بازگردانیم آن را چوبی، هم برآن هیأت و نهاد که بود.

ص ١٢٦ س ٩: مگس انگبین:
زنبور عسل. خاقانی گوید (دیوان ٣٣٦)
گرچه درین فن یکی است او و دگر کس بنام
آن مگس سگ بود، وین مگس انگبین

ص ١٢٦ س ٢١: وآن عصا برنیل زدند، وآب معلّق باستاد.
اشاره است به آیهٔ ٦٣ از سورهٔ شعراء: وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ.

پس پیغام دادیم پوشیده به موسی که بزن دریا را بعصای خویش.

ص ۱۲۸ س ۱: درِ دعوی فرا کن:

فرا کردن مخفف فراز کردن، بمعنای بسته کردن، پیش آوردن و بستن است. در تذکرة الاولیا می‌خوانیم. «اعور گفت که مرا بدان می‌داری که چشم فرا کرده بازکنم، و درِ بسته گشایم.» (به نقل لغت‌نامه)

ص ۱۲۸ س ۷: مقام تلوین:

مقام ارباب احوال است مادام که سالک در راه باشد در مقام تلوین است ازحـالی بحالی می‌شود، و از صفتی بصفتی می گردد، و از منزلی بمنزلی برتر می‌رود. و مقام تلوین صفت کسانی است که در مقام طبیعت‌اند. زیرامقیم این مقام هنوز تابع هوی است، و حکم او حکم دنیاوی است. (رک: ترجمهٔ رساله قشیریه ۱۲۱، التصفیه فی احوال المتصوفه ۱۷۸) و لیکن ابن عربی باستناد آیهٔ ۲۹ از سورهٔ رحمن: کلّ یوم هوفی شأن» مقام تلوین را اکمل مقامات سالک برمی‌گیرد. (رک: کتاب اصطلاح الصوفیه٦)

ص ۱۲۸ س ۸: مقام تمکین:

در مقابل مقام تلوین است. رک مقام تلوین. در نزد صوفیه این مقام برتر از مقام تلوین به شمار می‌رود، و آن صفت اصحاب حقایق است، و صفت آنان که برسیده باشند، و متصل گشته باشند. زیرا دل را به نور طریقت منور گردانیده، وحکم وی حکم آخرت گشته، و از تلوّن رسته، و به ارادت رسیده است. (ترجمه رساله قشیریه ۱۲۱، ۱۲۲، التصفیه فی احوال المتصوفه ۱۷۷— ۱۷۸)

ص ۱۲۸ س ۹: قال ربّ ارنی:

آیهٔ ۱٤۳ از سورهٔ اعراف است. وسعدالدین حمُّویه گفته است که موسی (ع) در مقام تمکین بود که رؤیت خواست. در صورتیکه جمهور صوفیه برآنند که موسی (ع) در آن موقع در مقام تلوین بوده است نه در مقام تمکین. چندان که میبدی نیز در تأویل این آیه می‌نویسد که بعد از اعتراض فرشتگان برخواست موسی، از موسی (ع) جواب شنیدند که «من نه بخویشتن اینجا افتادم»، و همو می‌نویسد که: «موسی آن ساعت که «لن ترانی» شنید، مقام وی برتر بود از آن ساعت که می گفت: ارنی انظر الیک. زیرا که این ساعت در مراد حق بود، و آن

ساعـت در مراد خـود، و بـودِ مـوسی در مراد حق او را تمامتر بود از بودِ وی در مراد خـود، که این تفرقه است و آن جمع » (کشف الاسرار وعدة الابرارج ۳ ص ۷۳۲) صـفـات تـفـرقه و بـرمـراد خـو یشتن بودن در مقام تلو ین عنوان می شود، در حالیکه صفات جمع و بر مراد حق بودن در مقام تمکین.

ص ۱۲۸ س ۱۷: لَیْسَ الخَبَر کالمعایَنة:

از احـادیـث نـبوی یاد شده است، و شرح آن در ترجمه شهاب الاخبار ۱۳۹ چنـیـن اسـت: «آنـچه خبر بشنوی نه چنان بود که بچشم ببینی، علم معاینت قوی‌تر بـود.» ایـن خـبـر نـه تنها در بیشترینهٔ کتب صوفیه وحکما و مفسّران وارد شده است بـلکه در شعر و نثر فارسی بعنوان مثل سایر راه یافته است ومعادل آن را نیز در فارسی داریـم: شـنـیـدن کـی بود مانند دیدار. (برای شواهد آن در شعر فارسی رک: امثال وحکم ج ۳: ۱۳۷٤)

ص ۱۲۸ س ۱۹: اللّهم اَرِنا الأشیاء کَمَا هی:

خـدایـا اشـیـا را چـنـان کـه هـسـت به ما بنمای. خبری است که بیشترینهٔ صـوفیه بدان استناد می کنند. رک: کشف الحقایق ۲۱۱، کشف الاسرارج ۱ ص ۳۵، فـیـه مـا فیه ۲٤۱، کشف المحجوب ۲۴۱، تمهیدات عین القضاة ٤٤، مشارق الـدراری ۳۹۷ و دیـگـر کـتـب صـوفـیـه. و مـولوی آن را بصراحت از احادیث نبوی مـی شـمـارد. (فـیـه مـافـیـه ۲۵۱) ولـی در کتب احادیث از آن ذکری نشده است. نـزدیـک بـدان روایـتـی اسـت کـه در کـنـوز الحقایق صفحه ۱۸ چنین آمده است: «اللـهـم ارنـی الدنیا کما تریها صالحي عبادک.» (به نقل تعلیقات حدیقة الحقیقه ۳۱) نـیـز نـظـیـر آن از قول عیسی (ع) در نوادر الاصول ۲۷۶ باینصورت روایت شده اسـت: اَرِنـي الأشیاء کما خلقتها. (به نقل شرح مثنوی شریف ج ۳ ص ۱۱۰۷) در نقد النصوص صفحه ۵۱ چنین آمده است: اللهم ارنا الاشیاء کما هی و سددنا و اشغلنا بک عمن سواک.

ص ۱۳۰ س ۳: اِنباه:

از لـغـات اضـداد اسـت بـمـعـنـای بـیـدار کردن و فراموش کردن. (کتاب المصادرج ۲ ص ۷۵) و در اینجا مترادف است با اِخبار، بمعنای بیدار کردن.

ص ۱۳۱ س ۹: عالم اسما:

در عرفِ صوفیه اسم عبارت است از ذات، باعتبار اتصاف بوصفی از اوصاف و نعتی از نعوت. (فرهنگ مصطلحات عرفانی). و عالم اسما عبارت است از ذات. «و بباید دانست که عقل را که نظیر روح روحانی است دو متعلّق است: یکی حق و عالم جبروت که عالم اسما و صفات حق است، و دوم خلق و تدبیر عالم ملک و ملکوت که اعلا و اسفل عالم است.» (مشارق الدراری ۳۰۵)

ص ۱۳۱ س ۲۱: یلی:

نگارنده در فرهنگنامه های موجود کلمه ای به این هیأت نیافت که تناسبی با این متن داشته باشد. آیا عبارت را می توان «علي و یلی» با ضافت خواند، و و یلی را بمعنای فریاد زن گرفت. نیز یلی زن در برهان قاطع بمعنی خواننده و فریاد زن آمده است.

ص ۱۳۲ س ۵: سبوط:

پوشیده گردیدن، فروهشته گردیدن. (منتهی الارب)

ص ۱۳۲ س ۱۷: کعصفٍ مأکولٍ:

اشاره به آیه ۵ از سوره فیل است: فجعلهم کعصفٍ ماکولٍ. و کردند ایشان را چون خورش که سگ خورد.

ص ۱۳۵ س ۵: ایلاج لیل در نهار:

ایلاج یعنی در آوردن، داخل کرد. ایلاج لیل در نهار یعنی در آوردن و داخل کردن لیل در نهار. (آنندراج) متضمن است بر آیهٔ ٦۱ از سورهٔ حج: ذٰلِکَ بانَّ اللّه یُولِجُ ا لیل فی النهارِ و یُولِجُ ٱلنّهارَ فی ا لّیلِ و انّ اللّه سمیعٌ بصیرٌ.

ص ۱۳۵ س ٦: تکویر لیل و نهار:

تکویر بمعنای بر زبر و بر پسِ چیزی در آوردن، و برهم نهادن است. (دستور الاخوان ۱٦۳) و تکویر لیل و نهار یعنی لیل را از پس نهار و نهار را از پس لیل قرار دادن.

ص ۱۳٦ س ۳: بعد از آن علقه گشت و مضغه:

مقتبس است از آیه ۵، سورهٔ حج: یـٰاَیُّها النّاسُ اِنْ کُنْتُم فی رَیْبٍ من البَعْثِ فاِنّا خَلَقْنـاکـم مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نَطفةٍ ثم مِنْ عَلَقةٍ ثُمَّ مِنْ مضْغةٍ... الخ. مضمون

آیت مزبور در احادیث نبوی نیز باینصورت آمده است: «ان خلق احدکم یجمع فی بطن امّه اربعین یوماً نطفة ثم یکون علقة مثل ذلک، ثم یکون مضغة مثل ذلک، ثم یبعث الله الیه ملکا باربع کلمات فیکتب علیه عمله و اجله و رزقه و شقّی ام سعید ثم ینفخ فیه الروح.» (مشارق الدراری ۵۶۹، همین حدیث با اندک اختلافی در شرح گلشن راز ۲٤۵ آمده است.)

ص ۱۳۶ س ۹: دوات:

امروزه فارسی زبانان دوات را بمعنای مرکّب دان بکار می برند. امّا در عرف فارسی زبانان پیشین، و در این کتاب بمعنای قلمدان بکار می رفته است. و اصحاب الدوات یعنی اعیان دولت وارکان دولت بوده اند در مقابل اصحاب محابر یعنی علما و طلاب. (شد الازار، به نقل یادداشتهای قزوینی ج ۳ ص ۸۶ ، نیز رک به اصطلاحات دواتدار، دواتخانه و دواتداری در اصطلاحات دیوانی ١٤، ۳۷ (۳۸

ص ۱۳۷ س ۲۰: انتهای ولایت ابتدای نبوّت است:

نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در کاشف الاسرار صفحه ۵٤ می نویسد: «وقتی این ضعیف در ولایت جوین در دیهی که آن را نشکرد گویند، مقیم بود، جماعتی درویشان حاضر بودند. هر کس را در میان سخنی می رفت. ناگاه این سخن در میان آمد که: «نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء» . عزیزی روایت کرد از شیخ سعدالدین حمّوئی، قدس الله روحه العزیز، که وی برعکس این گفته است، یعنی «بدایه الاولیاء نهایة الانبیاء». چون اوّل بود که این سخن بسمع این ضعیف رسید، حالیا در ظاهر میان این سخن و سخن دیگران مناقضتی پدید بود، این ضعیف آن را انصاف نداد، بلکه از ظاهر این سخن انکاری از باطن برخاست، و مدتی متفکر این سخن می بود، تا که الله تعالی آن را ناگاه بر دل این ضعیف کشف گردانید. باز دانست که در این سخن مناقضتی لازم نیست، زیرا که سخن دیگران در سلوک طریقت است و سخن شیخ در سلوک شریعت، یعنی مصطفی، صلعم، در کمال نهایت نبوّت بود که این آیه فرو آمد که: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی. پس این نعمت شریعت محمدی بود، علیه الصلوة و التحیة ، که در کمال نبوّت به نهایت رسیده بود. از این روی کمال شریعت در نهایت نبوّت آمد، و

گرفتن تمامی شریعت ابتدای ولایت باشد. لاجرم این سخن راست باشد که: بدایة الاولیاء نهایة الانبیاء. زیرا در آخر که نبی نهاد، ولی را بر می باید داشت. امّا آن سخن که نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء در سلوک طریقت است که هیچ کس را از ایشان مجال نباشد که قدم فرا پیشتر نهند، بلکه از ایشان هر که خواهد که فرا پیشتر شود، جبریل روحشان این فریاد بر کشد که: لودنوت انملةً لاحترقت.» (نیز رک: چهل مجلس ۴۸)

ص ۱۳۸ س ۷: وَالْمُخْلِصُون عَلی الخطرِ العَظیم:

بیشترینهٔ صوفیه به این خبر استناد کرده‌اند، و آن را حدیثی نبوی قلمبند نموده‌اند. صاحب اتحاف الساده المتقین ج ۹ ص ۲۴۳ آن را از کلمات سهل بن عبدالله تستری شمرده است، و خواجه ایوب نیز آن را حدیث دانسته است. (رک: احادیث مثنوی، صفحه ۵۳، رباب نامه، تعلیقه صفحه ۵۲۷.) عزیزالدین نسفی می نویسد: «خشیت و محبّت در یک قرینه‌اند، هر دو بعد از علم‌اند، و از سر همین نظر فرموده که: المخلصون ...الخ.» (کتاب الانسان کامل ۳۰۲)

° ° °

° °

°

فهارس

* فهرست آیات قرآن.
* فهرست احادیث و مأثورات.
* فهرست اصطلاحات، لغات و ترکیبات.
* فهرست نام کسان و کتابها و جایها.
* فهرست مشخصات مآخذ.

فهرست آیات قرآن

○ ○ ○

فهرست احادیث ومأثورات

فهرست اصطلاحات، لغات و ترکیبات

* * *

فهرست اعلام
(نام کسان، کتابها و جایها)

مشخصات مآخذ

اثولوجیا: تألیف فلوطین، ترجمهٔ ابن ناعمه حمصی، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۹۸ ق.

احادیث مثنوی: بجمع وتدوین بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۴۷.

اخلاق ناصری: نوشتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران ۱۳۵۶.

ارزش میراث صوفیه: تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب، تهران ۱۳۵۳.

اساس الاقتباس: تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۲۶.

اصطلاحات دیوانی: دورهٔ غزنوی و سلجوقی، تألیف حسن انوری، تهران ۱۳۵۵.

اصطلاحات الصوفیه (الوارده فی الفتوحات المکیه): ضمیمهٔ تعریفات جرجانی، پترز بورغ، ۱۸۹۷ م.

اصطلاحات صوفیه. تالیف شاه نعمة الله ولی، ضمیمه اشعة اللمعات جامی، هند ۱۳۰۳ ق.

الالواح العمادیه: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ضمیمهٔ سه رساله، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۹۷ ق.

امثال و حکم: تألیف علی اکبر دهخدا، تهران، چاپ سوم ۱۳۵۲.

انس التائبیّن و صراط الله المبین: (ج ۱) تضیف احمد جام نامقی معروف به ژنده پیل، به تصحیح علی فاضل، تهران ۱۳۵۰.

انواریه: تألیف محمد شریف نظام الدین احمدبن الهروی، باهتمام حسین ضیائی، تهران ۱۳۵۸.

ایضاح المکنون فی ذیل علی کشف الظنون: اسماعیل باشاالبابانی، تهران ۱۳۷۸ هـ‌ق.

برهان قاطع: تألیف محمد حسین بن خلف تبریزی متخلص به برهان، به تصحیح دکتر محمد معین، تهران ۱۳۵۷.

البصائر فی الوجوه و النظائر: تألیف ابوالفضایل معینی، خطی محفوظ در کتابخانه آستان قدس به شمارهٔ ۱۲۱٤ و ۱۲۱۵.

پلی میان شعر هجائی و عروضی فارسی: (تفسیر آهنگین)، باهتمام دکتر احمد رجائی، تهران ۱۳۵۳.

تاریخ ادبی ایران (جلد دوم): تألیف ادوارد برون، ترجمه علی صالح پاشا، تهران ۱۳۵۸.

تاریخ گزیده: حمدالله مستوفی قزوینی، به تصحیح ادوارد برون انگلیسی، دارالفنون کمبریج ۱۳۲۸ ق.

تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی: تألیف سعید نفیسی، تهران ۱۳٤٤.

تذکرة الاولیاء: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران ۱۳٤٦.

تذکرة الشعرا: امیر دولتشاه بن علاءالدوله سمرقندی، به تصحیح ادوارد برون، لیدن ۱۳۱۸.

ترجمهٔ رساله قشیریه: باهتمام و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳٤۵.

ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس: باهتمام دکتر علی رواقی، تهران ۱۳۵۵.

ترجمه و شرح فارسی شهاب الاخبار: تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳٤۹.

تشیع وتصوف: دکتر کامل مصطفی الشیبی، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران ۱۳۵۹.

التصفیه فی احوال المتصوّفه: تألیف قطب الدین ابوالمظفرمنصور بن اردشیر العبادی، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳٤۷.

التعرف لمذهب اهل التصوف: تألیف تاج الاسلام ابوبکر محمد الکلاباذی، حققه وقدم له الدکتور عبدالحلیم محمود، طه عبدالباقی سرور، قاهره ۱۳۸۰ ق.

تعریفات: للسید الشریف جرجانی، پیترز بورغ ۱۸۹۷.

تعلیقات حدیقة الحقیقه: تألیف محمد تقی مدرس رضوی، تهران، بدون تاریخ.

تفسیر ابوالفتوح رازی: (رَوْح الجنان وروح الجنان) باهتمام میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران ۱۳۹۸.

تفسیر بصایر یمینی: (جلد اوّل) تألیف معین الدین محمد بن محمود نیشابوری، به تصحیح دکتر علی رواقی، تهران ۱۳۵۹.

تفسیر قرآن مجید: (تفسیر کمبریج)، به تصحیح دکتر جلال الدین متینی، تهران ۱۳٤۹.

تمهیدات: تألیف ابوالمعالی عبدالله بن محمد المیانجی ملقب به عین القضاة، به تصحیح عفیف عسیران، تهران، بدون تاریخ.

الجامع الصغیر فی احادیث البشیر و النذیر (دو جزو): تألیف جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر السیوطی بیروت ۱٤۰۱ ق.

چهل مجلس: شیخ علاءالدوله سمنانی، تحریر امیراقبال سیستانی، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت (رفیع)، تهران ۱۳۵۸.

حدود: تصنیف ابن سینا، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران ۱۳۵۸.

حلیة الابدال: محیی الدین ابن عربی، ترجمهٔ فارسی از مترجم ناشناس، خطی محفوظ در کتابخانه مرکزی به شماره ۲۵۸۱.

خزینة الاصفیاء (۲ جلد) : غلام سرور لاهوری، هند ۱۳۲۰.

خوان الاخوان: ناصر خسرو قبادیانی بلخی، تهران ۱۳۳۸.

درة التاج لغرة الدباج: قطب الدین محمود مسعود کازرونی، به تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران ۱۳۱۷.

الدرة الفاخره: نورالدین عبدالرحمن جامی، بانضمام حواشی وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، باهتمام نیکولا هیر، علی موسوی بهبهانی، تهران ۱۳۵۸.

الدرالثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین: (=مناقب ابن عربی)بیروت ۱۹۰۹.

الدرر فی الترجمان: شمس العارفین محمد بن منصور المتحمد المروزی، به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، تهران ۱۳۶۱.

دستور الاخوان: تألیف قاضی خان بدر محمد دهار، به تصحیح دکتر سعید نجفی اسداللهی، تهران ۱۳۴۹.

دیوان خاقانی شروانی: بکوشش دکتر ضیا الدین سجادی، تهران ۱۳۵۷.

دیوان عثمان مختاری غزنوی: به تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران ۱۳۴۱.

رباب نامه: سلطان ولد، باهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران ۱۳۵۹.

الرسالة العلیّه فی الاحادیث النبوّیه: تألیف کمال الدین حسین کاشفی بیهقی سبزواری، به تصحیح دکتر سیدجلال الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۴.

رسایل قیصری: شرف الدین داود قیصری، به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۷.

رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ: حسین بن احمد تبریزی، خطی محفوظ در کتابخانهٔ آستان قدس به شمارهٔ ۶۵۳.

ریاض العارفین: میرزا رضا قلیخان هدایت، تهران ۱۳۰۵.

زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی: تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۵۴.

السامی فی الاسامی: تألیف ابوالفتح احمدبن محمد المیدانی، تهران ۱۳۴۵.

سبک شناسی (۳ جلد): محمد تقی بهار، تهران ۱۳۲۷.

سجنجل الارواح ونقوش الارواح: سعدالدین حمّویه خطی آستان قدس به شماره ۱۰۷.

سنن ابن ماجه (وجزو): الحافظ ابی عبدالله محمد بن یزید القزوینی، حققه و قدم له محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت ۱۳۵۹.

شرح احوال ونقد وتحلیل آثار: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تالیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۵۳.

شرح شطحیات: تصنیف شیخ روز بهان بقلی شیرازی، به تصحیح هنری کربین، تهران ۱۳۶۰.

شرح کلمات قصار بابا طاهر: منسوب به عین القضاة همدانی، ضمیمه شرح احوال و آثار و دو بیتی های باباطاهر، بکوشش جواد مقصودی، تهران ۱۳۵۶.

شرح گلشن راز: تألیف شیخ محمد لاهیجی، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران ۱۳۳۷.

شرح مثنوی شریف (سه جزو): تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳٤۸.

شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی: تألیف سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۸۵ق.

الشواهد الربوبیّه: ملاصدرا شیرازی، به تصحیح سیدجمال الدین آشتیانی، تهران ۱۳٦۱.

طرایق الحقایق: محمد معصوم شیرازی نایب الصدر مشهور به معصومعلیشاه، به تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران ۱۳۳۹.

العروة لاهل الخلوة و الجلوة: علاءالدوله سمنانی، خطی آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۲۰۳.

العقاید النسفیه: تألیف ابی حفص عمر بن محمد النسفی (بانضمام شرح سعدالدین التفتازانی)، بغداد ۱۳۲٦.

عنوان السعاده: ضمیمه چند رساله و مشیخهٔ دیگر، خطی آستان قدس، شماره ۳۵۵۷.

عوارف المعارف: شهاب الدین ابن عمر السهروردی، بیروت ۱۹٦٦.

فرهنگ آنندراج: تألیف محمد پادشاه متخلص به شاد، زیرنظر محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۵.

فرهنگ ایران زمین (جلد سیزدهم): زیرنظر ایرج افشار و دیگران، تهران ۱۳۵٤.

فرهنگ فارسی: تألیف دکتر محمد معین، تهران ۱۳٦۰.

فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی: تألیف دکتر سید جعفر سجادی، تهران ۱۳۵۰.

فرهنگ مجموعة الفرس: تألیف ابوالعلاء عبدالمؤمن جاروتی معروف به صفی کحال، به تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، تهران ۱۳۵٦.

فصوص الحکم: محیی الدین بن عربی، مع التعلیقات ابوالعلا عفیفی، بیروت، بدون تاریخ.

فهرست السامی فی الاسامی: تهیه وتنظیم دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۵٤.

فهرست کتب کتابخانه آستان قدس رضوی: جلد دوم، مشهد ۱۳۰۵.

فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه (دو جلد): تألیف محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳٤۸، ۱۳۵۳.

فهرست نسخه های خطی فارسی: (جلد دوم) نگارش احمد منزوی، تهران ۱۳٤۹.

کاشف الاسرار: تألیف حیدر بن محمد اصفهانی، خطی، ضمیمهٔ مجموعه (شماره ۱۲۲۳٤) کتابخانه آستان قدس.

کاشف الاسرار: نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، باهتمام هرمان لندلت، تهران ۱۳۵۸.

کتاب اصطلاح الصوفیه: لمحیی الدین ابن عربی، اخرجه مظفر بختیار، تهران ۱۳٤۸.

کتاب الانسان الکامل: تصنیف عزیزالدین نسفی، تصحیح ماریژان موله، تهران ۱۳٦۰.

کتاب البلغه: تألیف ادیب یعقوب کردی نیشابوری، به تصحیح مجتبی مینوی، فیروز حریرچی، تهران ۱۳۵۵.

کتاب فیه مافیه: از گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳٤۸.

کتاب المصادر (۲ جلد): ابوعبدالله حسین بن احمد زوزنی، بکوشش تقی بینش، مشهد ۱۳۴۰.

کشاف اصطلاحات الفنون: تالیف مولوی محمد اعلی بن علی التهانوی، به تصحیح مولوی محمد وجیه، و مولوی عبدالحق و مولوی غلام قادر، به اهتمام اسپرنگر التیرولی، و ولیم ناسولیص الایرلندی. کلکته ۱۸٦۲ م.

کشف الاسرار وعدة الابرار: ابوالفضل رشید الدین المیبدی، باهتمام علی اصغر حکمت، تهران، چاپ دوم ۱۳۵۷.

کشف الحقایق: شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی، باهتمام دکتر احمد مهدوی دامغانی، تهران ۱۳۵۹.

کشف الخفا و مزید الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنة الناس: اسماعیل بن محمد عجلونی الجرانی، قاهره ۱۳۵۱.

کشف المحجوب: تصنیف ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری العزنوی، به تصحیح ژوکوفسکی، تهران ۱۳۵۸.

کنجکاویهای علمی و ادبی: تهران ۱۳۲۹.

گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم (تفسیر شنقشی): باهتمام محمد جعفر یاحقی، تهران ۱۳۵۵.

لسان العرب (۱۵ جلد): للامام العلامه ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور الافریقی المصری، دارصادر بیروت، بدون تاریخ.

لغت نامه (حروف شین وف): تألیف علی اکبر دهخدا، تهران ۱۳۲۵، ۱۳٦۰.

اللمع فی التصوف: تألیف ابی نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی، به تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱٤.

مثنوی معنوی: جلال الدین محمد مولوی، به تصحیح رینولد آلن نیکلسون، افست تهران ۱۳٦۱.

مجالس المؤمنین: تألیف قاضی نور الله شوشتری، تهران ۱۳۵۷.

مجمل الحکمة: (ترجمه رسایل اخوان الصفا)، ترجمه پارسی از سالهای ۵۹۰–٦۰۸ هـ، به تصحیح محمد تقی [illegible] هروی، تهران، زیر چاپ.

مجمل فصیحی: تألیف فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، به تصحیح محمود فرخ، مشهد ۱۳۳۹.

مرآة الجنان و عبرة الیقظان (٤ جلد): امام ابی محمد عبدالله بن اسعد یافعی یمنی مکی، [illegible] ۱۳۳۹ هـ ق.

مرآت العشاق: (ضمیمهٔ تصوف و ادبیات تصوف) به تصحیح یوگنی ادوارد ویچ برتلس، ترجمه سیروس ایزدی تهران ۱۳۵٦.

مرصاد العباد من المبداء الی المعاد: شیخ نجم الدین رازی، باهتمام شمس العرفا، تهران ۱۳۱۲.

مرصاد العباد: تألیف نجم الدین ابوبکر بن محمد رازی معروف به دایه، باهتمام دکتر محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۵۲.

مشارق الدراری: (شرح تائیه ابن فارض) تألیف سعید الدین سعید فرغانی، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۹۸ ق.

مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین: تألیف الحافظ رجب البرسی، بیروت، طبع دوم، بدون تاریخ.

مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة: عزالدین محمود کاشی، به تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۲۵.

معارف: مجموعهٔ مواعظ محمدبن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاءولد، باهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۵۲.

المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی: مرتّب: ا. ی. ونسنک، نشره: ی. بروخمان لیدن ۱۹۳۶—۱۹۶۹م.

معجم المؤلفین: تراجم مصنفی الکتب العربیه، وضع عمر رضا کحاله، بیروت، بدون تاریخ.

معجم البلدان: الامام شهاب‌الدین ابی عبدالله یاقوت الحموی الرومی بغدادی، بیروت ۱۹۷۹ م.

مفردات القرآن: تألیف ابی القاسم الحسین المعروف بـالراغب الاصفهانی، تهران ۱۳۷۳.

مقصد الاقصی: شیخ عزیزالدین نسفی، ضمیمه اشعة اللمعات جامی و چند رسالهٔ دیگر، هند ۱۳۰۳.

منازل السائرین: شیخ الاسلام عبدالله الانصاری الهروی، حقیقه و قدم له: الأب س، دی لوجیبه دی بور کی الدُّومنکی، قاهره ۱۹۶۲ م.

مناقب الصوفیه: تألیف قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی، باهتمام نجیب مایل هروی، زیر چاپ.

منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی: تألیف ملاعبدالله زنوزی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۱.

منتهی الارب فی لغة العرب: تألیف عبدالرحیم ابن عبدالکریم صفی پور، تهران، بدون تاریخ.

مونس الاحرار فی دقایق الاشعار: تألیف محمد بن بدر جاجرمی، خطی آستان قدس رضوی شماره ۵۰۰۷.

مولوی نامه (دو جلد): تألیف استاد جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۵۶.

نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص: رکن‌الدین مسعود بن عبدالله شیرازی معروف به بابارکنا، باهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، تهران ۱۳۵۹.

نفحات الانس من حضرات القدس: عبدالرحمن جامی، طبع توحیدی پور، تهران ۱۳۳۶.

نفحة الروح و تحفة الفتوح: تألیف مؤیدالدین جَندی، به تصحیح نجیب مایل هروی، آمادهٔ چاپ.

نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: عبدالرحمن جامی، به تصحیح و یلیام چیتیک، تهران ۱۳۹۸ق.

نگارستان: تألیف معین‌الدین معینی جوینی، خطی آستان قدس رضوی، به شماره ۸٤۱٤.

نوادر لغات دیوان کبیر مولانا: تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر، ضمیمهٔ جزو هفتم دیوان کبیر، تهران ۱۳۶۰.

هدیة العارفین: تألیف اسماعیل باشا البغدادی، تهران، ۱۳۸۷ق.

یادداشتهای قزوینی: بکوشش ایرج افشار، جلد سوم، ششم و دهم، تهران ۱۳۳۶، ۱۳٤۱، ۱۳۵٤.

الیواقیت و الجواهر: عبدالوهاب شعرانی، مصر ۱۳۷۸ ق.

المصباح فی التصوف

سعدالدین حمویه

متوفی (۶۵۰) ہجری

با مقدمہ، تصحیح و تعلیق

نجیب مایل ہروی